

जीवन-हृदय

स्वामी सहजानन्द सरस्वती

प्रकाशक

**श्री स्वामी सहजानन्द सरस्वती स्मारक-न्यास
वस्तर, भोजपुर**

निस्सन्देह प्रारम्भमें गीताका अर्थ मैंने जो समझा था और बहुत दिन बादतक भी, वह अब ठीक उसी प्रकार बदल गया जैसे उम समयके जीवन सम्बन्धी हमरे विचार आमूल परिवर्तित हो गये। यह है भी स्वाभाविक। जीवनके चालीस साल गुजरनेपर ही विचारोंमें स्थायित्व और परिपाक होता है। फलतः जब मैं पीछे देखता हूँ तो उस दकियानूम दुनियाको देखके चकित हो जाता हूँ और खुश भी होता हूँ कि उससे पिड भले छूट गया। इधर गीताको हालत यह रही है कि इसका जितना ही मन्थन करता हूँ इससे उतने ही महान् अर्थ निकलते हैं। ऐसा मालूम होता है कि अभी-अभी इसे समझ सका हूँ और समझने लायक हो सका हूँ। इसीलिये, आजसे पचीस चाल पूर्व जो मैंने यही गीता-हृदय लिखनेका प्रीणेश किया था और उसका कुछ अंश लिखके भी मैं उसे पूरा न कर सका था और इसीलिये कभी-कभी अफमोस भी करता था, इन बातोंको देखते हुए, आज उल्टी खुशी हो रही है। क्योंकि उस समय कुछ लिखके तो आज पछताना ही होता। अब जो कुछ लिखा है और लिख रहा हूँ यही ठीक है और पहले यह हीगिज्ञ लिखा न जाता।

हमारी हालत यह है कि हम गीताकी टोकाओं और उसके भाष्योंके बीचमें बैठके ही गीताका अर्थ समझना चाहते हैं। यही कारण है कि उसे ठीक समझ पाते नहीं। बच्चेको बराबर सवारीपर ही चलाइये तो वह खामखा पंगु होगा। उसके पावोंमें शक्ति न आ पायेगी। यही हालत टीकाके सहारे ग्रंथोंके पढ़नेवालोंकी हो जाती है। उनकी बुद्धिमें शक्ति और स्वावलम्बन नहीं आने पाता और वह पंगु हो जाती है। मेरी भी पहले यही हालत थी। मगर १९२२में फैजाबाद जेलमें पहले-पहल केवल एक नन्हींसी गीताकी गुटका मिली। विवेक होके उमका स्वतन्त्र विचार करनेपर मुझे जो मजा मिला और जो नया अर्थ मूझा उसे कह नहीं सकता। खूबी तो यह है कि अधिकाश वही अर्थ मूलतः आज कायम भी है। इसीलिये उस गुटकासे मुझे खास मुहब्बत हो गई है। उसे बराबर माथ ही रक्वता हूँ। उसने भी मेरे साथ बार-बार जेलयात्रा की है। उसीसे मैंने जो कुछ गीतार्थ सीखा है वही लिपिबद्ध कर रहा हूँ।

गीता मुझसे अभिन्न हो गई है और मैं उमसे अभिन्न बन गया हूँ। अन्य विचारों तथा ग्रंथोंकी जुदाई बर्दाश्त कर सकता हूँ मगर उमकी नहीं। आत्माकी जुदाई भला बर्दाश्त हो ? उसके सम्बन्धके विचार बीसियों सालमें हृदयमें पले है। ये सचमुच ही हृदयके खूनसे सीचे गये हैं। लेकिन फिर भी इन्हें जुदा करनेमें जाने, क्यो अपार खुशी हो रही है। शायद इसीलिये कि जुदा होनेपर ये और भी स्थायी हो रहे हैं। शायद यही करनेसे इन्हें पुषित, फलित होनेका मौक़ा मिलेगा।

गीता-हृदयके तीन भाग करनेका विचार है—पूर्व, मध्य और उत्तर । इन्हीं का नाम मैंने क्रमशः अन्तरंग, गीता और बहिरंग भाग भी रखा है । पूर्व या अन्तरंग भागमें सिर्फ उन्हीं विचारोंका संकलन है जिनसे गीताधर्म और गीतार्थ समझनेमें पूरी मदद मिलेगी । ये उसके लिये रास्ता साफ करते हैं । इसीलिये इन्हें अन्तरंग कहा है । मध्य या गीता-भागमें गीताके श्लोकोंके सीधे अर्थ लिखे गये हैं—वही अर्थ जो शब्दोंसे सीधे निकलते हैं । मगर आवश्यकतानुसार छोटी-बड़ी टिप्पणियाँ भी दी गई हैं । इनके पढ़नेसे ही पता चलेगा कि ये कितनी जरूरी हैं उस अर्थज्ञानके लिये । उत्तर भाग या बहिरंग भागमें शास्त्रीय विचारके आधारपर गीतार्थका अन्य दार्शनिक विचारों और ख्यालोंके साथ तुलनात्मक विवेचन होगा ।

जिस परिस्थितिमें यहाँ पहले दो भाग लिखे जा रहे हैं उममें तृतीय भागके लिये पूरी सामग्री न होनेके कारण ही वह लिखा न जा सका है । देख कर पूरा होना है । सभव है, न भी हो, कौन कहे ?

सेन्द्रल जेल, हजारीबाग }
गुरुवृत्त (१-१-४२) }

स्वामी सहजानन्द सरस्वती
(राजबन्दो)

द्वितीय संस्करणकी भूमिका

जननायक स्वामी सहजानन्द सरस्वती वर्तमान युगमें भारतीय स्वतन्त्रता-संग्रामके महान् योद्धा, भारतीय किसान आन्दोलनके जन्मदाता और सामाजिक सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक क्रांतिके अलौकिक अग्रदूत थे ।

वे वेदमंत्रद्रष्टा ऋषियोंकी पावन कुल परम्परामें उत्तरप्रदेशके गाजीपुर जिलेमें शादियाबाद परगना भीतर देवाग्राममे १८८९ अठारह सौ नवासी ई० की महा-शिवरात्रिको महान् पुण्यात्मा पिता पं० ब्रेनीराय शर्माके यहाँ जन्म प्राप्त हुए थे ।

पूज्यपाद स्वामीजी अन्याय अत्याचारके विरुद्ध निरन्तर संघर्षरत रहे, चाहे वह अत्याचार जातिविशेषका हो या राष्ट्रविशेषका । सर्वत्र वे अपने विरोधियोंसे एक ही स्वरमे एकही शैलीमें और एक ही दीप्तिके साथ जूझते रहे । उन्होंने 'सूटा-भयमिध्याभिमान, ब्राह्मण समाजकी स्थिति, 'ब्रह्मर्षिवंशविस्तर', 'कर्मकलाप', 'क्रांति और संयुक्त मोर्चा', 'किसान कैसे लड़ते हैं', 'किसान क्या करें', 'झारखण्डके किमान', 'खेतमजदूर' आदि ग्रंथोंकी रचना करके अन्धविश्वास और रुढ़ियोंका विनाश किया तथा गरीबों और बेबस किसानोंके हृदयमे बसे पैसे वालोंके भयको दूर कर आशा और माहमकी नई किरणोंका मंचार किया । गंगा अपने उद्गमसे जब निकलती है तो संगम तककी इस यात्रामे पदैपदे नाना विघ्न उपस्थित होते हैं । लेकिन गंगा न इन अवरोधोंमें अपनी यात्रा स्थगित करती है, न हारती है, न चञ्चरती है । निरन्तर संघर्ष करती मरुको उर्वर बनाती है, मलिन मनको निर्मल और दग्ध हृदयको शीतल करती, अपने लक्ष्यकी ओर बढ़ती जाती है । एक क्षणके लिये भी उसे विश्राम नहीं, आराम नहीं, विराम नहीं । परम पवित्र गंगा जलके ही समान निर्मल चरित्रके धनी स्वामीजीने भी केवल संघर्षके लिये संघर्ष नहीं किया, बल्कि एक महान् लक्ष्यके निमित्त उनका जीवन समर्पित था । वे गीताके स्थितप्रज्ञ दृढ चेतन कर्मयोगीकी तरह 'सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जया जयौ' भावसे निरन्तर संघर्षरत रहे ।

उनका अध्ययन अत्यन्त गहन और विशाल था । जब वे भाषण देनेके लिये खड़े होते तो उनका सारा शरीर फड़कने लगता, उनकी वाग्धारा गोमुखी गंगा जैसी बह गलती और श्रोतागण मन्त्रमुग्ध होकर स्नात होते रहते थे । अद्भुत और सशक्त प्रतिभाके बराबर ही उनमें अदम्य साहस था । वे स्वामिनीकी प्रतिभा और धुनके पक्के थे । दोनोंके प्रति दयासे उनका हृदय ओतप्रोत था ।

स्पष्टवादी होनेके कारण कभी-कभी बिगड़ भी जाते थे, पर उदार पुरुषोंमें क्रोध कहीं ठहरता है ? वे जैसे प्रगल्भ थे, वैसी ही उछलनी-कूदती नदीकी भाँति थी उनकी प्राञ्जल भाषा शैली जिसमें वे घण्टों धाराप्रवाह भाषण देते रहते थे। उनकी अलौकिक तेजस्विता उनकी वाणीसे प्रस्फुटित होती, ब्रह्मचर्यकी लपट ललाट और मुखमण्डलपर चमकती रहती थी। उनके समक्ष किसीको बोलनेका साहस नहीं होता था। लोकहितके कार्योंमें वे सदा इस प्रकार जुटे रहते मानों भगवान्ने उन्हें लोकहितके मंगलमय स्वरूपमें मूर्त्तिमान किया हो।

स्वामीजी की राष्ट्रके प्रति अपरिमित निष्ठा थी। उन्होंने राष्ट्रीय अभ्युत्थान कार्य अथवा असहयोग आन्दोलनमें प्रमुख भाग लिया। उत्तरप्रदेश और बिहारकी जनतामें राष्ट्रीय चेतना ही जागृत करनेका बहुत कुछ श्रेय स्वामीजी को ही है। इस कार्यको सम्पादित करनेमें तत्कालीन ब्रिटिश हुकूमतने उन्हें अनेक बार जेलकी सजायें दीं और उनके जीवन का बहुत सा समय जेलमें ही व्यतीत हुआ था। 'गीताहृदय', 'क्रांति और संयुक्त मोर्चा', 'मेरा जीवन संघर्ष', 'किसान क्या करें' और 'झारखण्डके किसान' तथा 'खेतमजदूर' जैसे महत्वपूर्ण ग्रन्थोंकी रचना भी स्वामीजी द्वारा उनके जेल निवासके समयमें ही हुई थी।

उनकी जीवन यात्राके प्रमुखतः चार पर्व होते हैं। मन् १८८९ ई० की महाशिवरात्रिपर अवतरणसे लेकर सन् १९०७ ई० की महाशिवरात्रिके दिन महाभिनिष्क्रमण तक १८ वर्षका समय प्रथमपर्व है और मन् १९०७से १९२० ई० तक १३ वर्षोंका काशी और मिथिलामें विद्यालयनका समय उनके जीवनका द्वितीय पर्व है। सन् १९२०से सन् १९३० ई० तकका दस वर्षोंका उनकी जीवन यात्राका तृतीय पर्व होता है। इस अवधिमें स्वामीजीने महात्मा गांधीका अपूर्व निष्ठाके साथ अनुगमन किया। किन्तु सन् १९३० ई०के बाद से उनका मन कांग्रेसकी कथनी और करनीमें भारी अन्तर देखकर गांधीवादसे फटने लगा और बड़े-बड़े नेताओं के सत्य और अहिंसा का पर्दाफाश होने लगा था। उनके जीवनका चौथा महान् पर्व उनका किसान नेताका क्रांतिकारी जीवन था जो २६ जून १९५० ई०की आधी रातको उनके निर्वाणके दिन तक सचेष्ट रहा।

स्वामी सहजानन्द सरस्वती सत्यके अप्रतिम आग्रही थे। महर्षि दयानन्दके ही सद्गुण सत्यके विपरीत वे अन्य किसी भी प्रलोभनके साथ किसी भी कीमतपर समझौता कर ही नहीं सकते थे। वे सिद्धान्तोंपर सदा अडिग रहे। एक समय ऐसा भी आया जब उनकी किसान सभा और किसान आन्दोलनकी सफलता देखकर अप्रत्यक्ष रूपसे महात्मा गांधी और प्रत्यक्ष रूपसे बाबू राजेन्द्रप्रसादजीको एवं बिहार प्रांतीय कांग्रेस कमिटीकी कार्यकारिणीके अन्य सदस्योंको किसान सभासे कांग्रेसको

हो खतरा जान पडा, और उन सबमे एक स्वरसे बिहारमें किसान-आन्दोलन समाप्त कर देनेका प्रस्ताव तक अनुमोदित करवाया । ऐसे क्षणोंमे भी स्वामीजीके पग न्यायके पथसे सदा अविचलित ही रहे । उन्होने कांग्रेसको भले ही अंतिम-रूपसे नमस्कार कर लिया, किन्तु किमान सभाका कार्य बराकर धैर्य और साहसके साथ करते रहे ।

स्वामीजीके जीवनके भावनात्मक एवं कर्मठ पक्षको भूलीभाति समझनेके लिए 'मेरा जीवनसघर्ष' तथा बौद्धिक प्रतिभाके आकलनके लिये उनके द्वारा लिखित महान् ग्रंथ 'गीताहृदय'का अवलोकन एक मूल्यवान् खजानेकी भांति सहभा उपलब्धि हो जानेके समान आह्लादकारक है । साथ ही भारतमें (विशेषतः बिहारमें) किसान समस्याको ठीक ठिकाने समझनेके लिए हजारीबागके जेलमें बंदी जीवनमें उनके लिखे 'क्रान्ति आर संयुक्तमोर्चा', 'किसानसभाके संस्मरण', 'किसान कैसे लड़ते हैं', 'किसान क्या करें', 'झारखण्डके किसान', 'खेतमजदूर' आदि ग्रंथोंका देशके स्वतंत्र होनेके साथ ही भारतके बँटवारेके बाद लिखे ग्रन्थ 'अब क्या हो'का मनन जरूरी है ।

स्वामीजीका 'गीताहृदय' भगवान् तिलकके गीतारहस्यका पुस्तक है । तिलकजीने अपनी गीतामें, हीगेल, कान्ट, शोपेनहर, ग्रीन, हाब्स आदि वास्तव्य भौतिकशास्त्रियोंके विचारोंसे गीताकी तुलनाकर उसका उत्कर्ष प्रदर्शित किया था किन्तु मार्क्सवाद और गीताधर्मकी तुलना करनेका अवसर उन्हें प्राप्त नहीं हुआ था । भारतीय दर्शनके प्रकाण्ड पंडित स्वामीजीने इस विषयपर भी अपनी लेखनी संचालितकर गीताधर्मकी सर्वव्यापकता और सुन्दरता प्रतिपादित कर दी है । यह ग्रन्थ इतनी प्रौढ परिमार्जित एवं हृदयग्राहिणी शैलीमें लिखा गया है कि पढ़कर हृदय फड़क उठता है ।

स्वामीजीने लेनिन द्वारा व्याख्यात मार्क्सके विचारोंको उद्धृत कर यह दिखला देनेका स्तुत्य प्रयास किया है कि मार्क्स तथा उसके अनुयायी गीतामें कहे गये धर्मके विरोधी नहीं हैं । वे 'वर्तमानधर्म' और धर्मसंस्थाओंको मालदारोंका हथकंडा बताने हैं और इसीलिये इसका विरोध करते हैं । यदि धर्म अपने व्यक्तिगत स्वरूपमें आध्यात्मिक उन्नतिके लिए हो तो मार्क्सवादी उसके विरोधी नहीं होंगे । इसप्रकार गीता और भौतिकवादी मार्क्सवाद की पारस्परिक तुलना करके स्वामीजी ने आधुनिक युगके मनस्वी तरुणोंके हृदयमें गीताका महत्व अंकित करनेका प्रयत्न किया है ।

तिलकके 'गीता-रहस्य'में प्रतिपादित कर्मके जिस स्वरूपको गीतावादकी आधारशिला माना गया था उसे अकादमिक तर्कोंसे (जिसका विवरण भूमिका भागमें

दिया जा चुका है) निस्सार सिद्ध करके स्वामीजीने कर्मचारित्र्यके नये स्वरूपकी स्थापनाकी थी। इसी प्रकार अपने महान् ग्रंथ 'गीताहृदय' में जनसेवाके एक व्यापक रूप का साक्षात्कार करते हुए स्वामीजीने माकर्म और राज्जित्तम तथा उनके अनुयायियोंको गीतामें प्रतिपादित कर्मज्ञान का विरोधी नहीं बल्कि मच्चे ममर्थक और पोषक सिद्ध किया और इस प्रकार अध्यात्म या वेदान्तवाद पर आधारित साम्यवादके एक अन्य नये व्यापक स्वरूपकी प्रस्थापना की। उन्होने साम्यवादियोंके कर्म-चारित्र्यकी नैतिकसंयम, निष्ठा तथा घोर कष्ट उठाकर गरीबोंके उत्थान कार्यमें अविराम गतिसे तत्पर रहनेकी वृत्तिकी भूरि-भूरि प्रशंसा की। इस मंदर्भमें उल्लेखनीय है कि इस अद्भुत मौलिक महान् ग्रन्थ 'गीताहृदय' में स्वामीजीने प्राच्यन्त महागूढ दार्शनिक सिद्धान्तोंका जिम निराली शैलीमें विवेचन किया है उसका माकर्मवाद के ईश्वर, कर्म, पुनर्जन्म, धर्म आदि आदि विषयो की समीक्षासे सुलहो आने मेल होता है। साथ ही वेदान्तधर्मकी मार्वाभिमिकताके साथ-साथ माकर्मवादकी समान सार्वभौमताका भी समर्थन हो जाता है। साथ ही माकर्मवादकी भी एक नये दार्शनिक आयामकी उपलब्धि होती है।

वैसे तो स्वामीजी द्वारा कथित-लिखित पंक्ति-पंक्ति अनुक्षण स्मरणीय और अनुमणीय है, किन्तु उनका 'गीताहृदय' मानवमेधाकी उज्ज्वलतम उपलब्धि है। आजके दुखदग्ध जीवनमें, भारतीय जीवनमें तो ओर भी अधिक, इसकी प्रासंगिकता उच्च-प्राथमिकता रखती है। 'गीता' में उपस्थापित योगेश्वर श्रीकृष्णके अमृत संदेशको आर-पार समझनेके लिये स्वामीजीका 'गीताहृदय' निर्विकल्प माध्या है।

१ ४८ ई०में सर्वप्रथम यह ग्रंथ किताब महल, चीरो रोड, इलाहाबादमें प्रकाशित हुआ था। वह संस्करण बहुत पहले ही समाप्त हो गया। इसी बीच पूज्यपाद स्वामीजीने निर्वाण प्राप्त कर लिया। किताब महलका प्रकाशनाधिकार केवल एक संस्करणका ही था। अतः ग्रंथ स्वामीजीके देहावसानके बाद अबतक पुनः प्रकाशित नहीं हो सका था। स्वामीजीके बाद उनकी स्थापित सभी मस्थाने समयके प्रवाहमें पडकर विशृङ्खलितप्राय हो गईं। श्रीगोनारामाश्रम विहटा जो उनका पवित्र निवास स्थान ओर लोकसंग्रह संबंधी कार्याका केन्द्र था, वह भी अश्वस्थके करने म्णावस्थामि कराह-झंख रहा है। उसके तथाकथित रवयंभू प्रबंधकोंने स्वामीजीके आश्रमकी दुर्दशाकी स्थितिमें पहुँचा दिया। बहुतोंने उसे व्यवसायका केन्द्र बनाकर पुस्तकालयमें संग्रहीत अलौकिक ग्रंथ राशिको तिनर-त्रितर किया। स्वामीजीके सैकड़ों भाषण, छोटी-मोटी लिखी पुस्तकों, उनके अन्तिम बदी जीवनमें हजारीबग जेलमें लिखी कतिपय पुस्तकों की पाण्डुलिपियो तथा अनेकानेक अन-

मोल ग्रंथोंको तहमनहस किया अथवा उपेक्षा-प्रमादके करते गँवा दिया। पचीसों वर्षसे यह जानकर बड़ा भारी क्लेश था, कष्ट था। किन्तु मैं अपनी वेदनाको हृदयमें संजोये पूज्यपाद परम गुरुदेव स्वामीजी महाराजके विस्तृत-उपेक्षित ग्रंथों, भाषणों और अन्य बहुनेरी रचनाओं निबन्धोंको चतुर्दिकसे ढूँढ़कर प्रकाशित करनेके लिये प्रयत्नशील था।

आजमें इकतीस वर्ष पूर्व इसी पुनीत भावनासे मैंने भोजपुर जिलेके पावन-तीर्थश्रम बक्कर मे गंगानटपर श्रीस्वामी सहजानन्द सरस्वती आश्रमकी स्थापनाकी थी। आश्रमकी स्थापनाके साथ ही मैंने वहाँ श्रीस्वामी महजानन्द सरस्वती स्मारक न्यासकी स्थापना की। उस न्यासका प्रधान उद्देश्य भारतीय संस्कृतिके मूलाधारोंकी रक्षा, पूज्यपाद स्वामीजीके ग्रंथोंका प्रकाशन और प्रचार-प्रसार तथा सम्प्रदाय-निरपेक्ष होकर लोकसंग्रहाथ जनता जनार्दनकी सेवा करना है। आश्रम और न्यासकी स्थापनाके इकतीस वर्षोंमें मुझे अस्तित्व और मर्यादाकी रक्षाके लिये अनवरत कठिन संघर्ष करना पड़ा। तूफान-बवंडर आये, ओले पड़े, चोट लगी, फिर भी मैं 'बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय' चलता रहा। स्वामीजीका अद्भुत और उज्ज्वल चरित्र इस सकटकालमें मेरा मार्गदर्शन करता रहा।

मेरे हृदयमंदिरमें दिन रात स्वामीजी दर्शन देते रहते हैं। मैं उनका मधुर उपदेश दिनरात सुनता रहता हूँ अतः कभी किसी अनीति अन्यायके आगे झुका नहीं। गतवर्ष मैंने आश्रममें पूज्यपाद स्वामीजीकी स्मृतिमें कीर्तिमन्दिरका निर्माण कराया जिसमें उनकी संगमर्मरली प्रतिमाकी स्थापना की गई। द्विजराज काशीनरेश विभूतिनागयण सिंह दामनि उस अवसरपर पधारनेकी कृपाकी थी।

उम वर्ष पूज्यपादके अवतरणके एक सौ वर्ष पूरे हो रहे हैं। अस्तु मेरे आश्रम में उनके अवतीर्ण होनेकी पुण्यतम तिथि महाशिवरात्रि-१६ फरवरीको उनका शताब्दी समारोह मनाया जा रहा है। यह 'गीताहृदय' ग्रंथ उसी उपलक्ष्यमें न्यासकी ओरमें प्रकाशित किया जा रहा है।

श्री स्वामीजीके सभी ग्रंथोंकी स्थिति उपेक्षित और अव्यवस्थित देख मार्मिक वेदना होती है। परिव्राजक परंपरामें पूज्यपाद स्वामीजीकी गुरु परंपरा जिसके प्रवर्तक उनके गुरुदेव श्रीस्वामी जद्वैतानन्द सरस्वती थे, उस क्रममें दण्डिस्वामी हैंसानन्द सरस्वती और स्वामी स्वरूपानन्द सरस्वती उस परंपराके शिष्य लोग ही हैं। किन्तु सामान्यतः आजके अधिक संत लोग मोक्ष और भजनके चक्करमें मनमानी हुनियामें विचरते और मौज करते हैं, उन्हें समाजकी दुख दुर्दशाकी क्या चिन्ता है? फिर भी मैंने साहस और धैर्य बटोरकर लोकहितको दृष्टिसे धोता-हृदयको प्रकाशित करनेका दृढ़ निश्चय किया। इस क्रममें ब्रह्मर्षि वंशके एक

तेजस्वी संत शिरोमणि यतीन्द्र कुल तिलक कैलाश आश्रम ऋषिकेशके महा-
मण्डलेस्वर श्री स्वामी विद्यानंद गिरि सर्वदर्शनाचार्यजीने मेरी भारी सहायता की।
उन्होंने गीताहृदयके प्रकाशनार्थ दस हजार रुपयेकी आर्थिक सहायता और नैतिक
बल प्रदान किया। उनकी सहायता नहीं मिली रहती तो ग्रंथ सभवतः मै प्रकाशित
करनेमें असमर्थ रहता। इसके बाद मेरे गुरुस्थान राजगुरु मठ, शिवाला घाट,
वाराणसीके शिष्यों, भक्तों और ब्रह्मर्षिवंशके बहुतेरे मनस्वी सेवकोंने मेरी भारी
सहायता की। उनमें ब्रह्मर्षि उच्चै विद्यालय, आरा, भोजपुरके ब्राह्मिकारी
प्राचार्य भी आग्नेनन्द चौधरीका स्थान प्रथम है। उसके बाद मेरे शिष्य भक्त
शिरोमणि पं० रामनरेश पाण्डेय, सिमरी, भोजपुर की सहायता बहुत महत्त्वपूर्ण
रही है। इसके अतिरिक्त ब्रह्मर्षिवंशके बहुतेरे मपूतोंने और मेरे मठमें निवास
करनेवाले गाजीपुर जिलेके वीरपुर ग्राम निवासी तपस्वी छात्र श्री प्रमोद कुमार
राय एवं उनके अनुज श्री वंशनारायण राय की सेवा, उनका योगदान बहुत
भूख्यान रहा जिसके करते मुझे सहायता मिली। मैं सबोका ऋणी हूँ और सबों
के प्रति कृतज्ञता प्रकाशित करता हूँ अन्तमें यह कहकर अपना वक्तव्य
पूरा करता हूँ कि इसके बाद ग्रन्थकी आयसे स्वामीजी महाराजके अन्य
ग्रंथोंके प्रकाशनकी व्यवस्था की जायेगी जिससे स्वामीजीके पुनीत विचारोंका
प्रचार हो सके और उनके जनताजनार्दन की सेवाका उद्देश्य पूरा किया जा सके।

दण्डस्वामी विमलानंद सरस्वती

संस्थापक-अध्यक्ष

श्रीस्वामी सहजानंद सरस्वती स्मारक-न्यास

बक्सर, भोजपुर

अनुक्रमणिका

विषय

पृष्ठ

पहला भाग

१—गीताके मुख्य मन्तव्य

कर्त्तव्याकर्त्तव्यके प्रश्न	१
अध्यात्मवाद और भौतिकवाद	२
गीताका समन्वय	३
श्रद्धा, दिल और दिमाग	४
कर्मके भेद	६
गुणार्थ कर्म	९
ईश्वरार्पण और मदर्थ कर्म	९
कर्त्तव्य कर्म	१०
स्वभावके प्रभाव	१२
महात्मा और दुरात्मा	१३
संन्यास और लोभ-संग्रह	१४
आरुक्ष और आरूढ़	१७
पूजाके भेद	२०
गीताका योग	२३
सन्यास और त्याग	३३
आत्माका स्वरूप	४०
सांख्य और योगमे अन्तर	४५
व्यवसायात्मक बुद्धि	५२

२—गीताधर्म और माक्सवाद

१. गीताधर्म	५४
कर्मका पंचेडा	५४
श्रद्धाका स्थान	५८
धर्म व्यक्तिगत वस्तु है	६१
धर्म स्वभावसिद्ध है	६१
स्वभाविक क्या है ?	६२

विषय		पृष्ठ
२. मार्क्सवाद और धर्म	६६
द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद और धर्म	८१
भौतिक द्वन्द्वावाद	८२
धर्म, सरकार और पार्टी	८६
दृष्ट और अदृष्ट	८८
अर्जुनकी मानवीय कमजोरियाँ	९२
स्वधर्म ओर स्वकर्म	९५
योग और मार्क्सवाद	९८
३—गीताकी शेष बातें		
गीतामे ईश्वर	१०३
ईश्वर हृदयग्राह्य	१०६
हृदयकी शक्ति	१०८
आस्तिक-नास्तिकका भेद	१०९
दैव तथा आमुर सम्पत्ति	१०९
समाजका कल्याण	१११
कर्म और धर्म	११५
गीताका साम्यवाद	१२४
नकाब और नकाबपोश	१२६
रसका त्याग	१२८
मस्ती और नशा	१३०
ज्ञानी और पागल	१३२
पुराने समाजकी झाँकी	१३३
तब और अब	१३५
यज्ञचक्र	१३७
अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ	१४९
अन्य मतवाद	१५३
अपना पक्ष	१५५
४—कर्मवाद और अवतारवाद		
ईश्वरवाद	१६५
कर्मवाद	१७२
कर्मोंके भेद और उनके काम	१७४
अवतारवाद	१७५

विषय	पृष्ठ
५—गुणवाद और अद्वैतवाद	
परमाणुवाद और आरंभवाद	१८२
गुणवाद और विकासवाद	१८३
गुण और प्रधान	१८५
तीनों गुणोंकी जरूरत	१८९
सृष्टि और प्रलय	१८९
सृष्टिका क्रम	१९४
अद्वैतवाद	१९९
स्वप्न और मिथ्यात्ववाद	२०१
अनिर्वचनीयतावाद	२०३
प्रातिभासिक सत्ता	२०४
मायावाद	२०४
अनादिताका सिद्धान्त	२०६
निर्विकारमें विकार	२०७
गईता, न्याय और परमाणुवाद	२०८
वेदान्त, सांख्य और गीता	२०९
गीतामें मायावाद	२१०
ब्रह्मज्ञान और लोकसंग्रह	२१०
असीम प्रेमका मार्ग	२११
प्रेम और अद्वैतवाद	२१२
ज्ञान और अनन्य भक्ति	२१३
सर्वत्र हूमीं हम और लोकसंग्रह	२१४
६—“अपर्याप्तं तदस्माकम्”	२१७
७—“जायते वर्णसंकरः”	२२३
८—“ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव”	२३२
९—“सर्वं धमन्परित्यज्य”	२३९
१०—शेष बातें	
उत्तरायण और दक्षिणायन	२४९
गीताकी अध्याय-संगति	२५८
योग और योगशास्त्र	२६१

विषय		पृष्ठ
सिद्धि और संसिद्धि	२६४
गीतामें पुनरुक्ति	२६७
गीताकी शैली पौराणिक	२६७
गीतोपदेश ऐतिहासिक	२६८
गीताधर्मका निष्कर्ष	२७०

दूसरा गीता भाग

पूर्वापर सम्बन्ध	२७६
प्रवेशिका	२७७
पहला अध्याय	२८४
दूसरा अध्याय	२९३
तीसरा अध्याय	३६३
चौथा अध्याय	३६९
पाँचवाँ अध्याय	४३०
छठा अध्याय	४४४
सातवाँ अध्याय	४६६
आठवाँ अध्याय	४८३
नवाँ अध्याय	४९५
दसवाँ अध्याय	५१६
ग्यारहवाँ अध्याय	५३४
बारहवाँ अध्याय	५४९
तेरहवाँ अध्याय	५६२
चौदहवाँ अध्याय	५७८
पन्द्रहवाँ अध्याय	५८७
सोलहवाँ अध्याय	५९९
सत्रहवाँ अध्याय	६०९
अठारहवाँ अध्याय	६२३

पहला
अंतरंग भाग



मा...
परीशान...
उसने अख्तियार किया

मात्माकी कसौटीका इस्तेम

को उज्र नहीं। उसकी यह अप

आम लोगोंके कामोंको तौलनेके लिये उस

हर्गिज दी नहीं जा सकती, और न ऐसा करनेका उसे हक

अपने पर-
की ठूँठ खोजमे
, जो रास्ता
पर-
ल्लवालों-
धारण थे.

नश्वकी ईजाजत उसे
ही प्राप्त है। वे तो

१. गीताके मुख्य मन्तव्य

कर्त्तव्याकर्त्तव्यके प्रश्न

कर्त्तव्य, अकर्त्तव्यका झमेला, कर्म करें, न करेंका सवाल, बुरे, भलेकी पहली और इन दोनोंका निर्णय कैसे हो यह जिज्ञासा—ये सभी—पुरानी बात है, इतनी पुरानी जितनी पुरानो यह दुनिया है। कोई भी ऐसा देश नहीं है, समाज जहाँ एक न एक समय यह उधेड़-बुन और समस्या लोगोंके सामने—उनके सामने तो अवश्य ही जिन्हें समझ हो और जो तहके भीतर योग्यता रखते हों—आ न खड़ी हुई हो। सभी देशकालके विद्वानो के समक्ष ये और इसी तरहके बहुतेरे प्रश्न बराबर आते रहे हैं और उनने अपनी अपनी समझ तथा पहुँचके मुताबिक इनका उत्तर भी दिया है, समाधान भी है। मानवसमाजके इतिहासमे यह एक ही बात ऐसी है जो बिना आत्मप्रदायके भेदके, समान रूप से सभी जगह पाई गई है और, हमें दूरत-त आगे भी पाई जायगी। अकेले इस सम्बन्धके प्रश्नोने लोगोंको जितना है। शान किया है और उन्हे इनके बारेमे जितनी माथापन्ची करनी पड़ी

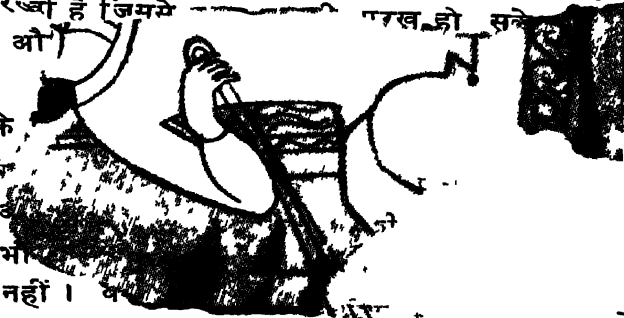
भरकर एक विषयको लेकर यह बात हुई हो। इसीसे प्रकृतम पूरी सम्भावना बराबर बनी रहती है। कारण, अधिकांश लोगोंका सांसारिक लाभ या नुकसान किसमे है, इस बातका निर्णय प्रायः अमंभव है। इसके लिये जितने भी तरीके सुझाये गये हैं, सबके सब अधूरे एवं दोषपूर्ण हैं। अल्पमत और बहुमतका निश्चय वर्तमान मानव-समाजके लिये निहायत पेचीदा पहली है। इसी झमेलेमें दुनिया तबाह हो रही है। ऐसा भी होता है कि तुच्छ निजी स्वार्थ ही कभी-कभी जन-हित जँचने लगता है। इसीलिये सासारिक हिताहित या हानिलाभके सिवाय आध्यात्मिक दृष्टिका भी पुट इसमें आ जाना जरूरी हो जाता है। इससे तुच्छ स्वार्थका तो मौका रही नहीं जाता। साथ ही, बहुमतके निर्णयकी परीशानी से भी पिंड छूट जात है। गीताकी जो अध्यात्म दृष्टि है उसमे कुछ ऐसी शक्ति और जड़ी-बूटीकी ताकत है कि हर कामकी बाहरी रूपरेखाको बदलके वह उसे सुन्दर, निर्दोष और कल्याणमय बना देती है।

इसका यह मतलब हर्गिज नहीं है कि इसके चलते कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यके संसार-मे अन्धेर मच जायगी; यह सभीके बाहरी रूपको पलटनेवाली मानी जा जाती है। बात ऐसी नहीं है। इस दृष्टिके फलस्वरूप आमतौरसे अच्छे माने जानेवाले कामोंमें

अध्यात्मवाद और भौतिकवाद

इन प्रश्नोंपर सोचने और इनके उत्तर देनेवाले लोग दो तरहके होते रहे हैं। चाहे उन्हें अध्यात्मवादी कहिये या नीति और एथिक्स (Ethics) के पैरो और प्रचारक कहिये। मगर भारतके धर्मशास्त्रियों और नीतिशास्त्रके आचार्योंम लेकर ग्रीसके प्राचीन तत्त्ववेत्ताओं और पश्चिमी देशोंके आजतकके आचार-शास्त्रोंके आचार्योक्तको हम आमतौरसे दो ही श्रेणियोंमें बाँट सकते हैं। इन्हीं के भीतर चीनके कन्फ़्यूसियस आदि सम्प्रदायोंके प्रवर्तक तथा विद्वान लोग भी आ जाते हैं। इनमें एक दल तो उनका रहा है और है भी जो केवल अध्यात्म दृष्टि या आत्मा, परमात्मा और लोक, परलोककी दृष्टिसे, इसी खयालसे, कर्तव्य, अकर्तव्य या कर्मके त्याग और करनेका निश्चय करते आये हैं, करते आ रहे हैं। ऐसी हर बातमें उनकी नजर दुनियाबी नफा नुकसाब और हानिलाभकी कोई खास कीमत नहीं कृतती। वे तो ऐसे मौकोंपर हमेशा सिर्फ उमी आत्मा, परमात्मा आदिकी दृष्टिसे इसका निर्णय करते चले आ रहे हैं कि क्या बुरा और क्या भला है। उनमें भले-बुरेको कसौटी सिर्फ यही रखी है कि किस कामसे आत्मा कितना नीचे गिरती या ऊँचे उठती है, उसका कितना पतन और उत्थान होता है और करनेवाला उससे परमात्माके कितना नजदीक या दूर जाता है। उन लोगोंने इस बातकी कसौटी भी अपनी-अपनी पहुँच और समझके अनुसार बना रखी है जिन्में परख हो सके या पतन आदि कहाँतक और अप्रामांगिक है।

दूसरे दलवाले इसके को जाँच केवल सांसारिक उनका नजरमें या तो हुई नहीं, या अगर हो भी बनने बनानेकी जरूरत नहीं।



आत्मा, भगवान या खुदाकी पूजा-परिस्तिंग करना चाहें। अपने पर-मात्माकी, तो उसे आजादी है, आजादी हो सकती है, और दूढ़ खोजमें परीशान है उसकी जाँच-पड़तालके लिये भले ही जो रास्ता उसने अब्धितयार किया गल कर सकता है। उसमें दूसरेके पर-मात्माकी कसौटीका इस्तेमाल अपनी निजी चीज जो ठहरी। कलवालों-को उच्च नहीं। उसकी यह अप-तरहकी नाप-जमे धारण है। आम लोगोंके कामोंको तौलनेके लिये उसकी ईजाजत उसे हर्गिज दी नहीं जा सकती, और न ऐसा करनेका उसे हक ही प्राप्त है। वे तो

सिर्फ यही देखना चाहते हैं कि किस कामसे ज्यादा लोगोको फायदा या नुकसान पहुँचता है। क्योंकि किसी भी कामसे सबोका न तो फायदा ही हो सकता और न नुकसान ही। चोरो, डकैतीसे भी तो कुछ लोगोंको लाभ होता ही है और रोकनेसे हानि भी होती है। यहाँ तक कि साँस लेने और पलक मारनेमें भी हजारो जीवधारी कीटाणु खत्म हो जाते हैं। इसीलिये अधिकाश लोगोंके हानिलाभकी ही कसौटीपर नेकी या बदीकी जाँचकी जा सकती है।

गीताका समन्वय

मगर गीताने इन दोनों विचारोंको एकागी और अधूरा माना है। उसके मतसे हमे आदमीके स्वभावका खयाल करके दोनों हीको मिलाना और उन्हीके आधारपर कर्म, अकर्म, कर्मके त्याग या ग्रहण और कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यका निश्चय करना चाहिये। भौतिक हाड-मांस और दिलदिमागमें हम मनुष्यको जुदाकर सकल नहीं और ये भौतिक पदार्थ स्वभावतः दुनियाबी हानिलाभो और बुरेभलों की ही तरफ झुकते और दौड़ते हैं। उन्हीको पहचानते और पकड़ते हैं और उन्हीसे अपना गँठजोडा करते हैं, ठोक उसी तरह जिस तरह बच्चा माँकी सूरत-शकल या आवाजको सुनते ही उधर दौड़ पड़ता और उसीसे जा लिपटता है। इसमें दलीलकी तो गुजाइश नहीं। यह तो कठोर सत्य है।

मगर इसमें धोखा और खामी रह जाती है, इस बातकी इसमें पूरी सम्भावना बराबर बनी रहती है। कारण, अधिकाश लोगोका सासारिक लाभ या नुकसान किसमें है, इस बातका निर्णय प्रायः असंभव है। इसके लिये जितने भी तरीके मुझाये गये हैं, सबके सब अधूरे एवं दोषपूर्ण हैं। अल्पमन और बहुमतका निश्चय वर्तमान मानव-समाजके लिये निहायत पेचीदा पहली है। इसी झमेलेमें दुनिया तबाह हो रही है। ऐसा भी होता है कि तुच्छ निजी स्वार्थ ही कभी-कभी जन हित जँचने लगता है। इसीलिये सासारिक हिताहित या हानिलाभके सिवाय आध्यात्मिक दृष्टिका भी पुट इसमें आ जाना जरूरी हो जाता है। इससे तुच्छ स्वार्थका तो मोका रही नहीं जाता। साथ ही, बहुमतके निर्णयकी परीशानी से भी पिड छूट जाता है। गीताकी जो अध्यात्म दृष्टि है उसमें कुछ ऐसी शक्ति और जड़ी-बूटीकी ताकत है कि हर कामकी बाहरी रूपरखाको बदलके वह उसे सुन्दर, निर्दोष और कल्याणमय बना देती है।

इसका यह मतलब हर्गिज वही है कि इसके चलते कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यके संसारमें अन्धेर मच जायगा; यह सभीके बाहरी रूपको पलटनेवाली मानी जो जाती है। बात ऐसी नहीं है। इस दृष्टिके फलस्वरूप आमतौरसे अच्छे माने जानेवाले कामोंमें

प्रवृत्ति और दूमरोंसे निवृत्ति तो एक तरहका नियम बन जाती है, स्वभाव बन जाती है। मगर अपवाद स्वरूप अगर कभी संयोगवश उलट-फेर भी हुई, तो भी गड़बड़ होने नहीं पाती और इसके करते वैसे ही मौकेपर ऊपरसे बुरे दीखनेवाले कामों और अमलोंकी कायापलट हो जाती है। फलतः कहीं भी पश्चात्ताप या अफसोसकी गुंजाइश रह नहीं जाती। यदि कहें तो कह सकते हैं कि सांसारिक दृष्टि और परखमें जो कमी और मानव स्वभावमें जो त्रुटि रह जाती है उसीकी पूर्ति कर्त्तव्याकर्त्तव्यके बारेमें यह अध्यात्म दृष्टि करती है। यह बात प्रसंगवश आगे दिखाई जायगी।

लेकिन एक बात यहींपर जान लेना जरूरी है। गीताके सिद्धान्तके अनुसार किसी भी क्रियाका, कामका, अमलका, ऐक्शन (action) का बाहरी रूप कोई चीज नहीं है। किसी भी कामको बाहरसे, ऊपरसे या योंही देख सुनके हम उसे भला या बुरा नहीं कह सकते। ठोस या स्थूल पदार्थोंकी बात है कि उनका जो रूप देखा सुना जाता है आमतौरसे वही सही और असली माना जाता है और उसीके मुताबिक उन्हें हेय या उपादेय, त्याज्य या ग्राह्य माना जाता है। मगर यह बात कर्मों या अमलोंके बारेमें लागू नहीं है। ऊपरसे जिन कामोंको हम सुन्दर, कर्त्तव्य और ग्राह्य मानते हैं वह ठीक उल्टे हो सकते हैं। यही हालत बुरे, कर्त्तव्य तथा त्याज्य कामोंकी भी समझी जानी चाहिये। गीताके मतसे हिंसा अहिंसा और अहिंसा हिंसा हो सकती है, हो जाती है। यही बात सभी कर्मोंके सम्बन्धमें लागू है। गीता तो इस सम्बन्धमें यह मानती है कि करनेवालोंकी भावना, धारणा, निश्चय, मानसिक संकल्प और दिलकी पुकार उन कर्मोंके बारेमें कौमी है, वे किस विचार और खयालमें उन कामोंको करते हैं, उनके मानसिक पटलपर कौनसा स्थान किस तरहका उन कर्मोंको मिला है, उनके और उनके फलोंके सम्बन्धमें उन्हें ममता और आसक्ति है या नहीं वे उन कर्मोंसे और उनके फलोंसे अपने दिल और दिमागके जरिये लिपटे हैं या नहीं, इत्यादि बातों का फैसला ही, इन्हींकी असलियत ही उन कामोंको बुरा या भला, उचित या अनुचित बनाती है।

श्रद्धा, दिल और दिमाग

जिस गीतामें श्रद्धा कहा गया है वह भी इन्हींके भीतर आ जाती है और कर्मोंकी बुरा या भला बनानेमें श्रद्धाका बहुत बड़ा हाथ माना जाता है। यही बात “श्रद्धामयोज्यं पुरुषः” (१७।३) आदि में गीता ने कही है। “यस्य नाहंकृते भावः” (१८।१७) आदि वचन भी यही बताते हैं। दिलके भीतर किसी कामके प्रति जो प्रेम और विश्वास होता है उन दोनोंको मिलाके ही श्रद्धा कही जाती

है। श्रद्धा इस बात को सूचित करती है कि दिमाग दिलकी मातहृती में—उसके नीचे—आ गया है। विद्वत्तामें ठीक इसके उलटा दिलको ही दिमागकी मातहृती करनी होती है। हाँ, आत्मज्ञान, आत्मदर्शन, तत्त्वज्ञान, ब्रह्मज्ञान, स्थितप्रज्ञता, गुणातीतता और ज्ञानस्वरूप भक्ति, (चतुर्थभक्ति) की दशामें दिल तथा दिमाग दोनों ही हिल मिल जाते हैं। इसे ही ब्राह्मीस्थिति, समदर्शन ऐक्यज्ञान आदि नामोंसे भी पुकारा गया है। जब सिर्फ हृदय या दिलका निराबाध प्रसार होता है और उमका मददगार दिमाग नहीं होता तो अन्ध परम्पराको स्थान मिल जाता है, क्योंकि हृदयमें अन्धापन होता है। इसीलिये उसे दीपककी आवश्यकता होती है और यही काम दिमाग या बुद्धि करती है।

विपरीत इसके जब दिमाग या बुद्धिका घुड़ा बेलगाम सरपटें दोड़ता है और उसपर दिलका दबाव या हृदयका अंकुश नहीं रहता तो नास्तिकता, अनिश्चितता, सन्देह आदिकी काफी गुंजाइश होती है। क्योंकि तर्क और दलीलको पहरेदार सिपाही जैसा मानते हैं। इसीलिये वह एक स्थानपर टिका रह सकता नहीं, अप्रतिष्ठ होता है, स्थान बदलता रहता है—‘तर्कोऽप्रतिष्ठः।’ फलतः सदाके लिये उसका किमी एक पदार्थपर, एक निश्चयपर जम जाना असंभव होता है। अच्छेसे अच्छे तर्कको भी मात करनेके लिये उससे भी जबर्दस्त दलील आ खड़ी होती है और उसे भी पस्त करनेके लिये तीसरी आती है। इस प्रकार तर्क और दलीलोंका ताँता तथा सिलसिला जारी रहता है, जिसका अन्त कभी होता ही नहीं। फिर किसी बातका आखिरी निश्चय हो तो कैसे? संसारभरकी बुद्धि आजमाके थक जाय, खत्म हो जाय, नभी तो ऐसा हो। मगर बुद्धिका अन्त, परिधि, अवधि या सीमा तो है नहीं। बुद्धियाँ तो अनन्त है और नई-नई बनती भी रहती हैं, उनका प्रसार होता रहता है—‘बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयः।’

यही कारण है कि दिल ओर दिमाग दोनों हीको अलग-अलग निरंकुश एवं बेलगाम छोड़ देनेकी अपेक्षा गीताने दोनोंको एक साथ कर दिया है, मिला दिया है। इससे परस्पर दोनोंकी कमीको एक दूसरा पूरा कर लेता है—दिलकी कमी या उसके चलते होनेवाले खतरेको दिमाग, और दिमागकी त्रुटि या उसके करते जिस अनर्थकी संभावना है उसे दिल हटा देता है। इस प्रकार पूर्णता आ जाती है। लालटेन या चिरागके नीचे, उसके अत्यन्त नजदीक अँधेरा रहता ही है। मगर अगर दो लालटेनें पास-पास रख दी जायें तो दोनोंके ही तलेका अँधेरा जाता रहता है। यही बात यहाँ भी हो जाती है। कर्म, अकर्म, कर्त्तव्य, अकर्त्तव्य या कर्मके योग और उसके संन्यास जैसे पेचीदे एवं गहन मामलेमें जरा भी कमी, जरा

भी गड़बड़ी बड़ी ही खतरनाक हो सकती है। यही कारण है कि दिल और दिमागको मिलाके गीताने उस खतरको खत्म कर दिया है।

कर्मके भेद

गीताके मुताबिक कर्म, क्रिया या अमल (action) की कई सीढ़ियाँ हैं। इनमें सबसे पहली या नीचेकी सीढ़ीमें वे सभी कर्म (काम) आ जाते हैं जो जीवनके लिये, या यों कहिये कि सासारिक बातोंके लिये जरूरी हैं और जिनके बिना न तो कोई जिन्दा रह सकता है और न दुनियाका काम ही चल सकता है। गीताके “कार्यतेह्युवशः कर्म” (३।५), “शरीरयात्रापि च ते” (३।८) आदि वचन इस बातके पोषक हैं। जब यही कर्म इसी खयालसे किये जाते हैं कि हमारा, करनेवालेका या दुनियाका काम चले, सब कुछ कायम रहे, चालू रहे और जब करनेवालेको अपने और परायेका विचार रहता है, तभी ये कर्म सबसे निचली सीढ़ीमें आते हैं। उस दशामे ये सोलहों आना कर्मके रूपमें रहते हैं और इनका नतीजा भुगतान होता है। जिनके बारेमें धर्मशास्त्रों और पोथीपुराणोंमें बहुत कुछ लिखा गया है, जिन्हें सुख, दुःख और नरक, स्वर्ग आदि देनेवाले कहा गया है वे यही कर्म हैं। भाग्य, दैव, प्रारब्ध, संचित और तकदीर आदि नाम भी इन्हीं पहली सीढ़ीवालोंको दिये गये हैं। जब बातचीतमें कर्मका फेर कहते हैं तो इन्हींसे मतलब होता है। इनमें स्थार्थ और परार्थ—अपने लिये और दूसरोके लिये—का सवाल सदा लगा रहता है और वह कभी इनका और करनेवालोंका पिंड छोड़ता ही नहीं।

दूसरी सीढ़ी आती है उन कर्मोंकी जो मनकी, हृदयकी, अन्तःकरणकी शुद्धिके लिये, पवित्रताके लिये किये जाते हैं। जैसे देह, कपड़े-लत्ते और घरबारको कर्म या क्रियाके द्वारा ही निर्मल बनाते हैं, साफ सुथरा करते हैं, झाड़ू, साबुन, पानी वगैरहके जरिये इनकी मैल हटाके इन्हें स्वच्छ पवित्र और शुद्ध करते हैं; ठीक वैसे ही दिल, दिमागको भी निर्मल किया जाता है कर्मोंके ही जरिये। आत्मज्ञान और तन्वज्ञानसे घरकी गन्दगी तो हटती नहीं। वह तो झाड़ू और पानीसे धोये पोंछे बिना नहीं हट सकती। मनकी मैल और गन्दगी भी उसी प्रकार कर्मोंके ही द्वारा मिटती है और वह शुद्ध एवं निर्मल होता है। जिस प्रकार पहली सीढ़ीवालोंको गीताने “शरीरयात्रार्थ” कर्म ‘शरीर यात्रापि च ते’ (३।८) में, कहा है; उसी प्रकार इन्हें ‘आत्मशुद्धये’ या “आत्मशुद्धयर्थ” कर्म ‘सङ्गं त्यक्त्वऽऽत्मशुद्धये’ (५।११) आदिमें कहा है।

मनकी मूल भी ममत्त लेनेका चीज है । देह या कपड़े-लत्ते जैसा ठोस और स्थूल पदार्थ तो मन या हृदय है नहा । वह तो सूक्ष्म—अत्यन्त सूक्ष्म—है और अनुमानसे ही उसका अस्तित्व माना जाता है । इसलिये उममें बाहरी या स्थूल मल (मूल) की संभावना नहीं है । यह मूल तो उसके पास पहुँच ही नहीं सकती । यही कारण है कि मनको चंचलता, उसका किमी भी पदार्थमें न टिक सकना, राग, द्वेष और भय आदि हो मूल कहे जाते हैं और इन्हीको दूर करनेकी—कम करनेकी—जरूरत होती है । क्रिया या कर्मके प्रभावसे ही मन इन दुर्गुणोंसे छुट्टी पाता है और धीरे-धीरे इनकी कमी होने लगती है । ये सोलहों आना मिटते तो है आत्मदर्शनके बाद ही । मगर इनकी प्रचंडता और इनका वेग जाता रहता है । जैसे जंगली खूँखार और घरेलू पालनू जानवरोंके स्वभावमें फर्क होता है वैसे ही दशा मनकी हो जाती है और उसकी खूँखारी जाती रहती है । वह पालतूमा बन जाता है, बनने लगता है । दिल या हृदयकी जो दुर्बलता होती है और मंकोंके आते ही जो पस्नी आ जाया करती है तथा निरागा हो जाती है वही दिलकी मूल है । वह भी कर्मके फलस्वरूप कम हो जाती है, मिटने लगती है । काम करते-करते सफलता-विफलताका सामना बारबार होना है जिससे हिम्मत होती है, बढ़ती है । इसपर आगे संन्यास और त्याग प्ररुण प्रकाश में मिलेगा ।

उसीके बाद कर्मोंकी तीसरी मीढी आती है—यह तीसरा दर्जा नीचेका न होके ऊँचेका है, उलटा है । इसलिये तीसरा दर्जा मुनके किमीको भ्रम नहीं होना चाहिये । पहली दो सीढियोंको पार कर लेनेके बाद ही इस तीसरी पर पाँव देते हैं, दे सकते हैं । जब दिल और दिमाग पवित्र हो जाते हैं तो इन्मान कुछ ऊपर उठता है और उमकी दृष्टि विस्तृत होने लगती है । जहाँ पहले अपने परायेकी बात होनेसे वह संकुचित रहती है और कदम-कदमपर पदार्थोंका बँटवारासा प्रतीत होता है कि यह अपना है और यह दूसरेका है, तहाँ ऊपर उठनेपर यह विभाग, यह बँटवारा मिटने लगता है और अनेकतामें एकता नजर आने लगती है । चाहे इसे “बसुधैव कुटुम्बकम्” कहिये, या समदृष्टि कहिये । इसे ही गीताने अपने ही समान सबोंके—प्राणिमात्रके—सुख-दुःखोंका अनुभव या “आत्मौपम्य दृष्टि” भी नाम दिया है और “समत्वबुद्धि” भी कहा है ।

लेकिन सबका साराश है संकुचितसे विस्तृतकी ओर, परिमितसे अपरिमितकी तरफ, पिंडसे ब्रह्माण्डकी ओर और व्यष्टिसे समष्टिकी तरफ जाना । इसीलिये इसे ऊपर उठाना कहते हैं । इससे यह होता है कि व्यक्तित्व, शक्तिसयत या ‘पर्सनलिटी’ (personality) और व्यक्तिवादिता या ‘इन्डिविजुअलिटी’ (individuality) का लोप समष्टि या विराट्के भीतर हो जाता है—‘इन्डि-

विजुअलिटी' मिल जाती है 'कलेक्टिविटी' (collectivity) में, समष्टि भावमें और मनुष्य अपने आपको विस्तृत संसारका एक अविच्छिन्न अंश समझने लगता है । जिस तरह शरीरके किसी भी अंगको जुदा किये जानेपर असह्य पीड़ा होती है, ठीक उसी तरह उस समय व्यक्तित्वको समस्त संसारसे अलग करने, मानने तथा देखनेमें मर्मान्तिक वेदना होती है । अंगकी पुष्टिके लिये समस्त शरीरको ही पुष्ट करना जिस तरह अनिवार्य है वही हालत यहाँ भी हो जाती है । फलतः ऐसा ऊँचा उठा मनुष्य निजी तौरपर या व्यक्तिगत हार्नि-लाभका कभी खयाल भी नहीं कर सकता । वह ऐसी बातके लिये सर्वथा अयोग्य हो जाता है । अतः दुनियाके सभी झगड़े मिट जाते हैं । जिस तरह बहुत ही ऊँचे पर्वतकी चोटीपर खड़ा होके देखनेवाले को नीचेकी बड़ीसे बड़ी चीजे भी निहायत नन्हींसी लगती हैं और कभी-कभी तो दीखतक नहीं पडती हैं, ठीक वही हालत उसके नजरोंमें व्यक्तित्व और अपनेपनकी हो जाती है ।

मगर यह हालत यकायक नहीं होती । इसमें भी सीढियाँ (stages) होती हैं और उन्हींसे होके इन्मान धीरे-धीरे ऊपर उठता हुआ आखिरी दशा (stage) में पहुँच जाता है जहाँ सभी एक और समान हो जाते हैं—जहाँ वह अपनेको सबोसे ओर सबोंको अपनेसे पृथक् देख नहीं सकता । यही है निर्वाण, मुक्ति या ब्राह्मी स्थिति । उस हालतमें पूर्णतया पहुँचनेके पहले जिन सीढियोंसे होके गुज-रना पडता है उनमें पहली वही है जिसे कर्मकी गणनामें तीसरी कह चुके हैं । उस तीसरी या इस पहलामें जो कर्म किया जाता है उसे गीताने 'यज्ञार्थ' कर्म कहा है । "यज्ञार्थात्कर्मणोऽयत्र" (३।२) "एवं प्रवर्तितं चक्रम्" (३।१६), "यज्ञायाचरत कर्म" (४।२३) आदि श्लोकोंमें यही बात है । यज्ञार्थका अर्थ है यज्ञके लिये और गीताका यह यज्ञ बहुत ही व्यापक है । इसमें दुनिया आ जाती है । परमात्मासे लेकर छोटी-बड़ी सभी चीजोंका समावेश इसमें हो जाता है । गीताके चौथे अध्यायके २४ में ३० श्लोकोंमें यह बात स्पष्ट है और अन्यत्र भी (परमात्मा ओर ज्ञानको तो यज्ञ कहते ही हैं । मगर व्यष्टि और समष्टि—व्यक्ति और समुदाय—रूपसे संसारका कायम और चालू रखनेके लिये जितने भी काम (कर्म) किये जाते हैं, सभी यज्ञके अन्तर्गत माने गये हैं । अतएव मनः-शुद्धिके बाद ऊपर उठनेवाला आदमी जो भी कुछ काम शरीरयात्राके लिये या दूसरोंके भलेके लिये करता है सभी यज्ञमें आ जाता है ।) जिसे आमतौरसे हिन्दू लोग यज्ञ कहते हैं उससे लेकर बड़ेसे बड़े और छोटेसे छोटे कामोंको—सबोंको ही—यज्ञका स्वरूप मिल जाता है ।

यज्ञार्थ कर्म

वह मामूली यज्ञसे शुरू करके ही आगे बढ़ता है। यज्ञमें एक खूबी है कि इसके करनेवालेको कुछ न कुछ घी, अन्न आदिका त्याग करना ही होता है। इसीलिये इसे सैक्रिफाइस (sacrifice) और कुर्वानी भी कहते हैं। इस प्रकार ऊपर उठनेका काम इस त्यागबुद्धिसे ही शुरू होता है और यह चीज आगे बढ़ती जाती है। गीताकी यही तो खूबी है कि जो यज्ञ, कुर्वानी या सैक्रिफाइस मर्वजन प्रसिद्ध और मर्वप्रिय है और जिसमें आस्तिक-नास्तिकका भी कोई मतभेद नह—क्योंकि त्याग और कुर्वानीके कायल तो नास्तिक भी है—उम्मीसे शुरू करके लोगोंको आगे बढ़ाती है। फलतः इसमें दिक्कत नही होती। कर्मके गहनमार्गको सरल बनानेका इसमें मुन्दर और बालबोध तरीका दूसरा होई नहीं सकता और जब एक बार उस चक्रमे हमने पाँव दे दिया और उस लहरके भीतर पड गये तो फिर अन्त-तक, देर या अबेरसे, पहुँचे बिना बीचमे रुकना असंभव है। इसीलिये आमतौरसे यज्ञार्थ-कर्म करनेकी यह तीसरी सीढ़ी कर्मके सिलसिलेमें मानी जाती है और इसमें उस यज्ञका कोई विश्लेषण या विवरण नहीं आता है।

लेकिन जब इस तीसरी सीढ़ी या दशामे भी कुछ प्रगति हो जानेपर खोद-विनोद शुरू हो जाती है और क्रमशः इस यज्ञका असली महत्व लोगों को मालूम होने लगता है तो चमका लग जाता है, मजा आने लगता है। कुछ समय और गुजर-नेके बाद इन्सानकी समझ ऐसी होने लगती है कि वह जो कुछ करता धरता है वह डम विराट् एवं महाकाय संसारकी स्थिति, वृद्धि तथा प्रगतिके ही लिये हो रहा है। यहाँतक कि वह अपने श्वास-प्रश्वास और पलक मारने तकको उसी प्रगतिके लिये जरूरी एवं अनिवार्य क्रिया कलापका एक अंश देखता है। इस प्रकार उसका सगस्त जीवन परोपकारमय बन जाता है। फिर भी यह सब कुछ होता है उस यज्ञके ही रूपमें। उसकी यह अविचल धारणा बराबर बनी रहती है कि जो महान् यज्ञ संसारके कल्याणके लिये चालू है उसीकी पूर्ति हमारे प्रत्येक कामों, प्रत्येक हलचलों तथा छोटी-बड़ी सभी क्रियाओंके द्वारा निरन्तर हो रही है।

ईश्वरार्पण और मदर्थ कर्म

इस मनोवृत्तिका, इस दशाका पूरा परिपाक हो जानेपर चौथी सीढ़ी आती है, जो ऊपर उठनेकी दशाकी दूसरी कही जा सकती है। इस दशामें पहुँचनेपर संसारकी विभिन्नता (diversity) का ज्ञान नहीं रहता है। जिस प्रकार मनुष्य व्यक्तित्व से शुरू करके समष्टिमें पहुँच जाता है और वहाँ पहुँचते ही व्यक्तित्व

लापता हो जाता है, ठीक उसी प्रकार समष्टिके ही थोड़ा और भी ऊपर उठनेपर वह समष्टि भी विलीन हो जाती है। व्यक्तित्व या व्यष्टि और समष्टि ये दोनों ही सापेक्षिक चीजें हैं—इनमें एकको दूसरेकी अपेक्षा है—ये दोनों परस्पर सापेक्ष हैं। जैसे पिता और पुत्र दोनों ही परस्पर सापेक्ष हैं। इसीलिये एकके ज्ञानके लिये दूसरेके ज्ञानकी अपेक्षा है और इसीलिये यदि किसीको दूसरेकी अपेक्षा न जानें तो उसे पिता या पुत्र न कहके आदमी, इन्सान या मनुष्य ही कहेंगे और जानेंगे भी। यही बात व्यष्टि तथा समष्टिकी भी है। जबतक ये दोनों हैं—जबतक इन दोनोंका ज्ञान होता है—तभीतक इनकी हस्ती है, सत्ता है। मगर ऊपर उठते-उठते जब व्यष्टिका लोप सोलहों आना हा गया तो फिर समष्टि बुद्धि भी कहीं रहेगी, कैम होगी? इसीलिये सर्वत्र समरसता, एकरसताका ज्ञान होने लगा। गीता इसे ही ब्रह्मज्ञान या परमात्माका ज्ञान क ती है। उस दशामे जो कुछ किया जाता है वह यज्ञार्थ होते हुए भी ईश्वरार्थ, ब्रह्मार्पण, मदर्पण या मदर्थ कर्म कहा जाता है। “मयि सर्वाणि कर्माणि” (३।३०), “यत्करोषि” (१।२७), “स्वकर्मणा तमम्यर्च्य” (१।१४६), “चेतसा सर्वकर्माणि” (१।१५७) आदि गीता के वचनोंमें यही बात कही गई है। इसीके बारेमें कहा जाता है कि भगव-दर्पण बुद्धिसे या भगवानकी प्रसन्नताके लिये कर्म किया जा रहा है। असलमें आत्मा और ममस्त संसार—दानों ही—जब परमात्मा बन गये और उसके सिवाय इनकी जुदा स्थिति रही नहीं गई, तब तो जो कुछ होता है उसे भगव-दर्पण-बुद्धिपूर्वक ही माना जाना चाहिये।

कर्त्तव्य कर्म

सबके अन्तमें आती है पांचवीं सोढी, जिसे गीतामें केवल कर्त्तव्य-बुद्धिपूर्वक या कर्त्तव्य समझके कर्म करना कर्त्ते हैं। जब सारा भेद मिट गया और अद्वैत-बुद्धि—“एकोऽहं द्वितीया नास्ति” की भावना—हो गई और वह निरन्तर बनी रहती है, उसका विलोप कभी भी जब होता नहीं, तो फिर ईश्वरार्थ कर्मका प्रयोजन क्या है—मतलब क्या है? ब्रह्म या ईश्वर या भगवानके लिये कर्म करनेका तब तो कोई मतलब नहीं जाता। भगवान उन कर्मोंको लेके आखिर करेगा क्या? उसे तो उनका प्रयोजन कुछ भी रही नहीं गया। इसीलिये भगव-दर्पण कर्मके कुछ मानी दरअसल हैं नहीं। जबतक अद्वैत भावना बुढ़ न हो और उसमें रह-रहके विराम आ जाता हो, तबतक तो इसके मानी कुछ हो भी सकते हैं। तबतक पहलेवाला ऊंचे उठना और ऊपर चढना अपने स्थानपर रह सकता है। मगर जब इस भावना और धारणाकी पूर्ति हो गई, तब ब्रह्मार्पण कहना बेमानी है।

इसीलिये उस हालतमें जो कुछ भी कर्म होता है वह केवल कर्त्तव्य समझके ही होता है। जिसे अंग्रेजीमें 'ड्यूटी फॉर ड्यूटीज सैक' (Juty for duty's sake) कहते हैं वही है कर्त्तव्य बुद्धि कर्म करनेका अर्थ। "कार्यमित्येव" (१८।९), "यष्टव्यमेवेति" (१७।११), "दातव्यमिति" (१७।२०) आदि गीतोक्त वचनोंका यही मतलब है। (चाहे किसीका कुछ भी प्रयोजन हो या न हो, मगर कर्म तो इस सृष्टिका नियम (law) है। क्रिया ही तो सृष्टि है। इसलिये कर्म तो होता ही रहेगा जबतक मंमार बना है, सृष्टि बनी है। इससे छुटकारा तो किसीको मिल सकता है नहीं। हाथ-पाँव आदि इन्द्रियोकी तो यही बात है कि उनसे कोई न कोई क्रिया होती ही है। नहीं तो वे रहेई न। इसीलिये यह आत्मदर्शी पुरुष कर्मोंकी नाहकको उन्हेड-बुनमें तो पडता नहीं कि उनका प्रयोजन क्या है। उसे इसकी फुर्सत कहाँ? उमका मन, उमका दिलदिमाग इस तुच्छ चीजके पाम फक्कने भी क्यों पाये? उसे आगापीछा मोचनेकी फुर्सत ही नहीं होती—उसके पास डम चीजकी गुंजाइश होती ही नहीं। इसलिये जो कुछ होता है उसे वह रोकता नहीं, होने देता है। इसे ही पुराने लोगोंने 'प्रवाहपतित कर्म' भी कहा है। इसका अर्थ वही है जो कर्त्तव्यबुद्धिपूर्वक कर्मका है।

(असलमें बहुत समयतक यज्ञार्थ या ब्रह्मार्पण बुद्धिसे कर्म करते-करते उस मनुष्यका कुछ स्वभाव ही ऐसा हो जाता है कि बिना किसी खयालके भी वह ऐसे ही काम करता रहता है जिससे लोगोंका कल्याण हो। अनजानमे भा उससे दूसरे प्रकारका कर्म होई नहीं सकता। उसके जरिये ऐसा काम होनेको संभावना रही नहीं जाती जिससे संसारमें अमंगल हो, दुनियाका अनिष्ट हो, या सासारिक लोग देखा-देखी पथभ्रष्ट हों। उसने तो दीर्घकालतक दुखी लोगोंके ऊपर दयादृष्टि करके ही कर्म किया है। फलतः उसका अंग-प्रत्यंग दयार्द्र हो गया है। मैत्रो, कष्टना वगैरह दैवी सम्पत्तियाँ और उदात्त गुण उसके भीतर इस कदर प्रविष्ट हो गये हैं कि उनसे वह अनजानमे भी लाख यत्न करनेपर भी अलग हो नहीं सकता है। इसीलिये जहाँ पहले लोगोंकी भलाईका खयाल करके ही वह काम करता था, तहाँ अब बिना उस खयालके ही काम करता ही है। ऐसे ही कर्मोंको 'लोकसंग्रहार्थ' कर्म कहते हैं, जैसा कि गीताने कहा है—'लोकसंग्रहमेवापि सम्पश्यन् कर्तुमर्हसि'। यही कर्म पहले मनोयोगपूर्वक होते थे और अब स्वभावसे ही होते रहते हैं) दोनों ही दशमे ये रहते हैं 'लोकसंग्रह'के लिये ही। मगर पीछे उनमें और भी उदात्तता आ जाती है, वे और भी ऊँचे दर्जेके हो जाते हैं। क्योंकि ऐसे पहुँचे हुए महान् पुरुषोंकी स्वरसवाही प्रवृत्तियोंके फलस्वरूप होनेके कारण उनमें कृत्रिमता नहीं रह जाती। इसीलिये उनमें ऐसा आकर्षण होता है

कि जन-साधारण उधर ही बलात् खिंच जाते हैं, एक प्रकारसे उन्हीं कर्मोंके साथ बँध जाते हैं और उन्हींको करने लगते हैं। 'लोकसंग्रह'में जो संग्रह शब्द है उसका अर्थ है बाँधना या जमा करना और यह बात तभी चरितार्थ होती है। पहुँचे पुरुषोंके कर्मोंमें तब अपूर्व शक्ति हो जाती है जिमका जादू आम लोगोंपर होता है, होके ही रहता है।

स्वभावके प्रभाव

स्वभावकी बात कुछ ऐसी है कि मनुष्य संस्कारोंके मजबूत हो जाने या मानस पटलपर जम जानेसे सपनेमें चीजें देखने लगता है ! वहाँ चीजें तो होती नहीं। लेकिन पहले देखी दिखाई चीजोंका गहरा संस्कार ही उन्हें घसीटके दिमागके सामने नींदके समयमें ला देता है। हालाँकि स्वभाव जैसी मजबूती उम संस्कारमें कभी होती नहीं। इसीसे स्वभावकी ताकत समझी जा सकती है, कि वह क्या कर सकता है। मेरे गुरुजी महाराज अत्यन्त वृद्ध और प्रायः सौ सालके होके मरे थे। उनका हृदय बच्चों जैसा सरल और प्रेमसे ओत-प्रोत—सना हुआ—था। बचपन से ही उनकी आदत थी; स्वभाव था, अपनी उँगलियोंपर ही मालाकी तरह ओंकार या भगवानके नामके जपनेका। उनका यह काम निरन्तर धारावाही रूप से चलता रहता था जबतक नींद न आ जाये। मगर इसका परिणाम यह ही गया कि गाढ़ी नींदमें भी उँगलियोंकी वह क्रिया बराबर जारी रहती थी। कितनी ही बार जब मैं दिनमें उनके दर्शनोंके लिये गया और वे सोये थे, तो अविच्छिन्न रूपसे चालू उँगलियोंकी वह क्रिया मैंने खुदबखुद देखी है। महान् आत्माओंके कर्मोंकी यही दशा होती ही है।

कहते हैं कि कविता है दरअसल कविके हृदयका बहके—प्रवाहित होके—बाहर निकल आना। बेशक सच्ची कविता तो इसीको कहते हैं। वाल्मीकिने वनमें यकायक देखा कि क्राँच पक्षियोंका जोड़ा आपसमें रमा हुआ है। इतनमें ही एक शिकारीने तीरसे ऐसा मारा कि मादा वहीं लोट गई ! यह देखके नर तिलमिला उठा और इधर दयार्द्र मुनि वाल्मीकिका हृदय-स्रोत फूट निकला और उनके मुख से सहसा शब्द निकल पड़ा कि "मा निषाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतीः समाः" "निषाद, तुझे भी बहुत दिनोंतक चैन न मिलेगा"—क्योंकि तूने इस निरपराध पक्षियोंसे एकको मार डाला है ! कहा जाता है कि, यही वाल्मीकि रामायणकी रचनाका श्रीगणेश है और इसीको लेके वह लम्बी और सुन्दर काव्य रचना हो गई। लोग जो कहते हैं कि कवि लोग लोकमत बदलने या जनताका दिमाग फेरनेमें कमाऊ करते हैं उसका कारण यही है कि उनका जिन्दा दिल कविताके रूपमें खयालोंसे बिधा बिधाया बाहर आके पुकारता है। मगर पहुँचे पुरुषोंके

कामों और शब्दोंमें तो कवितासे लाख गुना शक्ति होती है अपनी ओर खींचने-की । क्योंकि कवितामें जहाँ कुछ कृत्रिमता होती ही है, तहाँ उनके काम और शब्द बिल्कुल ही अकृत्रिम होते हैं ।

स्वामी विवेकानन्दने परमहंस रामकृष्णकी जीवनीमें लिखा है कि जब मैं उनके पास यह जानके दीड़ा-दीड़ाया पहुँचा कि भगवानके वे बड़े भक्त हैं और मुझे तो भगवानकी सत्त्व ही स्वीकार नहीं, इसलिए वे कुछ चीजें बतायेंगे जिससे मैं उस सत्ताके सम्बन्धमें सोचूँ विचारूँगा, तो वहाँ अजीब हालत देखी । उसने मेरे प्रश्नके उत्तरमें कोई तक दलील न देके चट कह दिया कि “हाँ, मैं तो भगवानको ठीक वैसे ही देखता हूँ जैसे तुम मुझे देखते हो ।” मगर इन सीधेसादे शब्दोंमें क्या जादू था ! इनमें क्या गजबकी ताकत थी ! जहा बड़ेसे बड़े दिमागदारकी दलीलें मझुपर इस बारमें जरा भी असर कर न सकी थीं, तहाँ इन्हीं शब्दोंने कपाल किया और मुझे मजबूर किया कि उन परमहंसजीको मैं अपना गुरुदेव बना लूँ । हुआ भी ऐसा ही और मैं उसी क्षणसे घोर नास्तिक और अनीश्वरवादीमे परम आस्तिक एवं ईश्वरवादी बन गया ! यह शक्ति उन शब्दोंकी नितान्त अकृत्रिमतामें ही थी ! परमहंसजीका बाहर-भीतर एकरस था । वे जैसा बोलते वैसा ही सोचते और करते भी थे । दिल, दिमाग, जवान और काम—इन चारों—मे उनके यहाँ मामञ्जस्य था । यह नहीं कि दिलमें कुछ, दिमागमें दूसरी ही, जवानपर तीसरी और काममें चौथी ही चीज हो जाय । यही महात्मापन है ।

महात्मा और दुरात्मा

(पुराने लोगोंने कहा है कि महात्मा उसीको कहते हैं जो दिल-दिमागमें सोचे विचार जो कुछ वही जवानसे भी बोले और वैसा ही काम भी करे । चाहे दुनियाँ इधरसे उधर हो जाय और लोग हजार खुश या रंज हों, उसे किमीकी पर्वा नहीं होती । वह निर्भय और लापर्वा होके एक ही तरहकी बात सोचता-विचारता, बोलता और करता है ।) विपरीत इसके दुरात्मा या दुष्ट सोचता-विचारता कुछ, कहता कुछ दूसरा ही और काम करता है तीसरे ही ढंगका । लोगोंके दबाव, डर, भय और लाभ वगैरहका उसपर क्षण-क्षणमें असर होता है । उसकी आत्मा पतित और कमजोर जो होती है—“मनस्येकं वचस्येकं कर्मण्येकं महात्मनाम् । मनस्यन्यद्वचस्यन्यत्कर्मण्यन्यद्दुरात्मनाम् ।” इसका सारांश यह है कि दिमागका काम है सोचना-विचारना; दिलका काम है किसी बातको पकड़ रखना, उससे चिपक जाना, उसी पर डटे रहना; जवानका काम है बात बोलना और हाथ-पाँव वगैरहका काम है अमल करना । महान् पुरुषमें इन चारों—दिमाग, दिल, जवान और हाथ-पाँव आदि—का सामञ्जस्य होता है, इनकी एकता होती है, इनका मेल होता है ।

उसके दिल, दिमाग, जबान और अमलमें एक ही बात पाई जाती है। जरा भी अन्तर नहीं मिलता। शीलमुरब्बत, भयप्रीति, लाजशर्म या हानिलाभका कोई भी खयाल उसे डिंगा नहीं सकता। वह पर्वतको तरह अडिग होके मौतके मुखमें जाता हुआ भी जोई सोचता-विचारना उमें ही बेघडक बोलता और तदनुकूल ही आचरण करता है। प्रह्लाद, ध्रुव, ईसा, हुसेन, मंसूर आदिकी गणना ऐसे ही महापुरुषोंमें है।

लेकिन दुरात्मा या छोटे आदमियोंकी ऐसी हालत होती है कि शीलमुरब्बत, हानिलाभ, लाजशर्म, डर दबाव आदिके चलते कदम कदमपर बदलते रहते हैं—क्षणमें कुछ और क्षणमें कुछ करते रहते हैं। वे गिरे होनेके कारण सासारिक प्रलोभनोंसे ऊँचे उठ नहीं सकते। यह ठीक है कि उनमें भी मभी तरहके लोग होते हैं। कोई बिलकुल ही गिरे एवं दबे होते हैं तो कोई उनसे जरा ऊपर होते हैं और तीसरे होते हैं दूसरोसे भी जरा और ऊपर। इसी प्रकार नीचे और ऊपर हजारों होते हैं। बात अमल यह है कि महात्मापनके लिये उक्त जिन चारोंका मेल जरूरी है उनमें यदि तीन या दोका ही मेल हो सका, या चारोंका मेल भी पूरा-पूरा न हो सका और यही बात तीन और दोके मेलमें भी हुई तो वे लोग महान्मा तो हो सकते नहीं। वे तो भीचे जा पड़े। मगर उसी तिसाबसे उनका पतन कम या बेंग माना जायगा। मेलमें जितनी ज्यादा कमी होगी पतन उतना ही अधिक होगा। विपरीत इसके मेल जितनी ही अधिक होगा उतना ही वे अपेक्षाकृत ऊपर या ऊँचे माने जायेंगे।

संन्यास और लोकसंग्रह

कर्त्तव्यबुद्धिमें या लोक मंग्रहार्थ कर्म करनेवाले महापुरुषोंके ही प्रसंगसे गीताको एक और बात भी जानने योग्य है। समदर्शन या ब्रह्मनिष्ठाकी हालतमें महान् पुरुषोंकी दो गतियाँ हो सकती हैं—ऐसे पुरुष दो प्रकारके हो सकते हैं। एक तो ऐसे जिनकी मानसिक दशा बहुत ही ऊँची हो, अत्यन्त ऊँची हो। वह ऐसी दशामें हो कि उनकी वृत्तियाँ, उनके खयाल नीचे उतरते ही न हो, उतर सकते ही नहीं। आमतौरमें ऐसे लोग आत्मानन्दमें मदा मग्न रहते हैं। इन्हींको कही-कही मस्तराम भी कहा है। उनके लिये इस दुनियाका सारी बातें वैसी ही हैं जैसी भादोंकी अंधेरी रातमें पड़ी चीज। उन चीजोंको कोई देख ही नहीं सकता। ऐसे महानुभाव भी सासारिक पदार्थों और गति-विधियाँ को कभी देख सकते नहीं। इन चीजों का यथार्थ ज्ञान उन्हें कभी होता ही नहीं। अंधेरे की चीजको तो टो-टाके जान भी सकती है। मगर इनके लिये दुनियाकी पदार्थ सर्वथा अज्ञेय हैं। इनके साथ उनका निकटवर्ती सम्बन्ध कभी होई नहीं सकता; हालाँकि ये पदार्थ औरों

के देखने में चारों ओर पड़े मालूम होते हैं। जैसे पानी के भीतर ही पैदा हुआ और पडा रहनेवाला कमल का पत्ता पानी में निर्लेप एवं असम्बद्ध रहता है, वही दशा इनकी है। जहाँ दुनियाकी जराभी पहुँच नहीं उसी मस्तीके ये शिकार हैं—उसीमें झूमते हैं और जिममें दुनियां झूमती है उससे ये महात्मा लाख कोस दूर हैं। गीताने इन्हे संयमी कहा है—“तस्यां जागति संयमी” (२।६९) और बताया है कि संसारकी ओरसे ये बेखबर होते हैं, उधरसे सोते रहते हैं। संसार इनके लिये अँधेरी रात या रातकी चीज है। इसीसे दुनिया इन्हें पागल समझती है।

इन्हीं पागलों और मस्ताने लोगोंकी दशाकां गीताने सांख्यनिष्ठा और ज्ञान-निष्ठा नामसे भी पुकारा है। वे इतनी उँचाईपर होते हैं कि संसारकी लपट उनतक पहुँच पानी ही नहीं। इसीलिये शरीरयात्राकी क्रियाओंके होते रहनेपर भी इनके भीतर कर्त्तव्य-बुद्धि कभी पैदा होनी ही नहीं। ये लोग कभी भी ऐसा नहीं समझते कि हमारे लिये अमुक कर्त्तव्य है। कर्त्तव्याकर्त्तव्यके खयालसे बहुत ज्यादा ऊपर होनेके कारण उनकी सतह या घरातलमें उनका पहुँचना असंभव हो जाता है। उनकी तो दुनिया ही दूसरी होती है, निराली होती है यदि उसे दुनिया कहा जा सके। यही कारण है कि कर्म करने, न करनेके जो विधिनिषेध हैं, इस तरहके जो विधान हैं वउ उनके लिये हुई नहीं। ये संयमी महात्मा उन विधिनिषेधों और विधानोंके दायरेसे बाहर हैं। इसीलिये गीताने साफ कह दिया है कि इन मस्तरामोंका कोई भी कर्त्तव्य रही नहीं जाता। “तस्य कार्यं न विद्यते” (३।१७)। यही है पक्का संन्यास, त्याग या कर्मका छोड़ना। जैसे मदिग पीके मतवाला हुए आदमीको अपने तनकी मुध-बुध नहीं होती, उससे लाख गुने बेमुध ये संन्यासी होते हैं। इनने तो महामदिराका पान कर लिया है। कर्मके विधिनिषेध वचनोंकी हिम्मत नहीं कि उनके सामने जा सकें। उन्हें सामने जानेमें आँच लगती है। इस प्रकारके संन्यासी या कर्मत्यागी कहे जानेवालोंमें शुकदेव, वामदेव, मनक, सनन्दन आदि आ जाते हैं। यही एक प्रकारका कर्म संन्यास है, जिसका मतलब आमतौरसे सभी कर्मोंके त्यागसे न होकर केवल विधानसिद्ध कर्मोंके त्यागसे ही है।

परन्तु तत्त्वज्ञाना या समदर्शनवाले एक दूसरे प्रकारके भी महापुरुष होते हैं और जनक आदि इसी श्रेणीके माने जाते हैं। जिस प्रकार पहली श्रेणीवालोंके कर्म अनायाम ही छूट जाते हैं ठीक उसी तरह, जिस तरह पकनेपर वृन्त या वृक्ष-शाखासे छूटके फल गिर पड़ना है; ठीक उसी प्रकार दूसरी श्रेणीवालोंके कर्म जारी ही रहते हैं, जैसे कच्चा फल वृन्त या टहनीमें लगा रहता है। अगर पके फलक

बलात् टहनीमें लगा रखा जाय तो वह सड़ने लगता है और यदि कच्चेको समय-से पहले तोडा जाय तो वह भी या तो नीरम होता या सड़ने ही लगता है । बहुत दिनोंके संस्कार और अभ्यासके फलस्वरूप जैसे पहली श्रेणीवालोंका मन कर्मोंसे सोलहों आना उपगम और विरागी हो जाता है, ठीक उसी तरह दूसरी श्रेणीवालोंका मन कर्मोंमें ही मजा पाने लगता है । यदि यह बात न हो तो परले दर्जेका लोक संग्रहार्थ कर्म कभी होई न सके । क्योंकि जो पहुँचे हुए हैं वे सबके सब यदि विरागी हो जायें तो विधान प्राप्त कर्मोंको करेगा कौन ? और अगर वह न करें तो दूसरोंका कर्म तो उस उच्चकोटिका होई नहीं सकता । उममें कुछ न कुछ अपूर्णता रहो जायगी । करनेवाले खुद जो पूर्ण नहीं ठहरे । सृष्टिके नियम-के अनुसार इसीलिये एक दल ऐसा होता ही है । मंन्यासियोंके भी उस दूसरे दलकी जरूरत इसीलिये है कि परले दर्जेकी मस्तीका नमूना और कोई पेश कर नहीं सकता । फलतः वैसे आदर्शकी ओर लोग खिंच नहीं सरते । यह भी एक निराले ढंगका 'लोकसंग्रह' ही है, जामस्तीके सम्बन्धमें मंन्यासके रूपमें है । इसीको पुराने वृद्धोंने जीने ही पूरा मुर्दा बन जाना लिखा है, जिसमें मुख-दुःख आदिका कुछ भी असर पड़ी न सके—ये सभी टक्कर मारके हार जायें ।

गीताने जिस प्रकार कर्म-संन्यासके इम उच्च आदर्शको माना है और बार-बार उमका उल्लेख किया है उसी प्रकार ज्ञानोत्तर कर्म करनेवाली बातको भी स्वीकार करके उसे कई जगह कर्मयोग या योग नाम दिया है और उसे करनेवालोंको कर्मयोगी और योगी आदि शब्दोंसे याद किया है (गीताके भाष्यकी भूमिका-में शंकराचार्यने साफ ही कहा है कि समदर्शियों और ब्रह्मज्ञानियोके कर्मको तो हम कर्म मानते ही नहीं, उसे कर्म कहना ही भूल है । क्या भगवान् कृष्णके कर्मको कर्म कहना उचित है ?— "तत्त्वज्ञानिनां कर्म तु कर्मैव न भवति यथा भगवतः कृष्णस्य क्षात्रं चेष्टितम्" । कर्म तो उसे ही कहते हैं जिसमें बाँधने, फँसाने या सुख-दुःख देनेकी शक्ति हो । मगर समदर्शियोंका कर्म तो ऐसा होता नहीं । वह तो ज्ञानके करते जड़मूल से जल जाता है उससे बन्धन नहीं होता, जैसाकि— "ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्" (४।१९), "कृत्वापि न निबद्धयते" (४।२२), "स्मग्रं प्रविलीयते" (४।२३), "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात् कुस्ते" (४।३७)—आदि गीता वाक्य बताते हैं यही कारण है कि विधानसिद्ध कर्मोंके मंन्यासी होते हुए भी खुद शंकर लोक संग्रहार्थ जीवनभर कर्म करते ही रहे । इसमें विधिविधानकी तो कोई बात न थी । यह तो स्वभावसिद्ध चीज थी । विधिविधानके अनुसार किये गये कर्म तो बन्धक होते हैं और ये वैसे नहीं होते । इसीलिये शंकरने इन्हें त्यागनेपर कभी जोर न दिया ।

आया है। हिरण्यकशिपुके मारनेमें नृसिंहको बड़ी दिक्कतका सामना करना पड़ा था। क्योंकि वह न दिनमें मर सकता था, न रातमें, न जमीनमें, न आसमानमें और न आदमीसे या जानवरोंसे ही। इसीलिये खिचड़ी रूप बनाके सन्ध्या समयमें अपने हाथमें लेके ही उसे मारनेकी बात भगवान्को सूचनी पड़ी, ऐसा कहा जाता है। आगे भी ऐसी परीशानी न हो इसी ख्यालसे उनने प्रह्लादसे कहा कि सब पैवारा छोड़के मेरे साथ ही चलो। लोगोंको ज्ञान-ध्यान सिखाना छोड़ो। इसपर प्रह्लादका जो भोलाभाला, पर अत्यन्त कामका, बहुत ही ऊँचे दर्जेका, उत्तर मिला वह इसी गीताके कर्मयोगका पोषक है। वह कहते हैं कि भगवन्, ऐसा तो अकसर होता है कि सभी ऋषि-मुनि दूसरोंकी पर्वा छोड़के चुपचाप एकान्तमें चले जाते और अपनी ही मुवितकी फिक्रमें लग जाते हैं। तो क्या मैं भी आपकी आज्ञा मानके ऐसा ही स्वार्थी बन जाऊँ ? हर्गिज नहीं। मैं ऐसा नहीं कर सकता। मझे अकेले भक्ति नहीं चाहिये। क्योंकि तब तो इन सांसारिक दुखियोंका पुर्साहाल कोई रही न जायगा जो आपको इनके हितार्थ बलात् इसी तरह खींचे "प्रायेण देवमुनयः स्वविमुवितकामा, मौनं चरन्ति विजने न परार्थनिष्ठाः। नैतान् विहाय कृपणान् विमुमुक्ष एको नान्यं त्वदस्य शरणं भ्रमतोऽनुपश्ये।" (भागवत ७।१।४४)। "योगस्थः कुरु कर्माणि" (२।४८) आदि श्लोकोंमें गीताने भी यही कहा है।

आरूक्ष और आरूढ

कर्मके त्याग या संन्यासकी दशा एक और भी हैं। एक तो समदर्शनकी अवस्थामें जानेसे पहले उसकी तैयारी करनी होती है। दूसरे वह अवस्था आनेपर उसमें दृढ़ता लानेके लिये प्रयत्न किया जाता है। तैयारीमें भी ऐसा होता है कि सबसे पहले उस ओर मनका जाना और लगना जरूरी है। जब मन चाहेगा कि हम उस दशामें आरूढ हों, पहुँचें और पक्क हों तभी तां दूसरे यत्न होंगे। इसे ही पुराने लोगोंने विविदिषा, जिज्ञासा वगैरह नामोंसे पुकारा है और ऐसी प्रवृत्ति-वालेको विविदिषु, जिज्ञामु आदि कहा है। गीतामें इसे आरूक्षा और ऐसे आदमीको आरूक्षु नाम दिया गया है। गीताके छठे अध्यायका "आरूक्षोर्मुनैर्योगं" यह तीसरा श्लोक इस बातको बहुत ही सफाईके साथ बताता है। समदर्शन या साम्यावस्थाको गीतामें योग या योगावस्था भी कहा है। उसी अध्यायके १८से २३ तकके श्लोकोंमें और दूसरे स्थानपर भी यह बात लिखी है। खुद इसी तीसरे श्लोकमें भी योग नाम ही आया है। उसी योगमें आरूढ होने या पहुँचनेकी इच्छावालेको "योगारूक्षु" या "योगमारूक्षु" कहा है और पक्कापक्की पहुँचके वहीं स्थिर हो जानेवालेको "योगारूढ" कहा है। तीसरे श्लोकमें ही ये दोनों

नाम आये है। लेकिन इसके स्पष्टीकरणके लिये हम उपनिषदोंके एकाध वचनोंपर भी विचार करेंगे। क्योंकि गीताको प्रत्येक अध्यायके अन्तमें “गीतासूपनिषत्सु” शब्दोंमें उपनिषद भी कहा है।

बृहदारण्यक उपनिषदके चौथे अध्यायके चौथे ब्राह्मणके २२वे और पाँचवे ब्राह्मणके छठे मंत्रोंके कुछ अंशोंको ही हम यहाँ रखना चाहते हैं। क्योंकि विस्तार करना हमारा लक्ष्य नहीं है। २२वेंमें लिखा है कि “तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन।” इसका आशय यही है कि “उस आत्मा या ब्रह्मके ज्ञानकी इच्छा (विविदिषा या जिज्ञासा) या यों कहिये कि लगन पैदा करनेके लिये विवेकी लोग, वेदशास्त्रोंके आधारपर, यही निश्चय करते हैं कि यज्ञ, दान और तप करना चाहिये—ऐसा तप जो शरीरका नाशक न हो या अनशनके रूपमें न हो।” यहाँ यज्ञ, दान और तपसे मतलब है सभी कर्मोंसे। गीताके अनुसार ये तीनों बहुत ही व्यापक हैं और इनमें सभी क्रियाओंका समावेश हो जाता है, जैसा कि सत्रहवें अध्यायके ११से २२ तकके श्लोकों और चौथे अध्यायके २४से २९ तकके श्लोकोंमें स्पष्ट है। इससे यह तो सिद्ध है कि जिज्ञासा या योगारूढ़ बननेके लिये—ज्ञान या योगके प्रति उत्कट अभिलाषा या लगन पैदा करनेके लिये—कर्म जरूरी है, कारण है, साधन है, उपाय है। यही बात “आरूढ़ोर्भूनेयोग” आदि आधे श्लोकमें कही गई है। इस प्रकार योग या समदर्शनकी तैयारीके लिये कर्मोंकी जरूरत मिद्व हो जाती है। कर्मोंके करते-करते ही यह लगन पैदा हो जाती है। कर्म जितनी ही मुस्तैदी एवं तत्परताके साथ किये जायेंगे उतनी ही जल्दी यह लगन पैदा होके मनुष्य उस दिशामें पाँव देगा—उसके अत्यन्त निकट आ जायगा।

इसके बाद उसी २२वें मंत्रमें पूर्वोक्त वचनके बाद ही उसीमें मिला हुआ यह वचन मिलता है “एतमेव विदित्वा मनिर्भवति एतमेव प्रत्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति।” इसका आशय यह है कि “आत्मज्ञानके बाद ही मनुष्यको मुनि या मननशील हो जाना पड़ता है और उमी ज्ञानकी पुष्टि या आत्माकी प्राप्तिके लिये लोग गन्यामी बनते हैं।” पाँचवें ब्राह्मणके छठे मंत्रमें भी लिखा है कि “आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयि।” इसका अर्थ यह है कि “अरे मैत्रेयी, आत्माके ज्ञान या दर्शनका होना सर्वथा सर्वदा वाञ्छनीय है। उसके लिये श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना होगा।” श्रवणका तात्पर्य है खूब ध्यानसे पढ़ना और सुनना कि वह कैसा है। उसके बाद उसपर खूब मनन और विचार करना आवश्यक है। दोनों बातें कर लेनेके बाद एकान्तमें समाधि लगाके ऋषीका निरन्तर चिन्तन करना होगा। तभी आत्मज्ञान हो सकता है। इसी समाधि या निदिध्यासनका विस्तृत वर्णन गीताके छठे अध्यायके १०से ३२,

आठवेंके ८मे १३, बारहवेंके ६से १९ और १८वेंके ५०मे ५५ तकके और दूसरे श्लोकोंमें भी है। यही बात “आरुक्षोर्मुनेर्योगं” श्लोकके उत्तरार्द्धमें भी कही गई है कि उसे मुनि और योगारूढ बनने-बनानेके लिये शम यानो कर्मोंके त्यागकी जरूरत है, त्याग ही उसका कारण है। उपनिषदके वचनमें जा ‘मुनि’ शब्द है वही गीताके इस श्लोकमें भी पाया जाता है। उपनिषदके वचनमें साफ ही मन्थासकी बात कही गई है। यह भा बात है कि मनन एवं निदिध्यासन या समाधिके लिये तो जाने कितने समयतक कर्मोंको कतई छोड़ देना आवश्यक हो जाता है। गीताके उक्त श्लोकोंके पढ़नेवाले आर समाधिकी बात जाननेवाले ही बता सकते हैं कि उस समय कर्मकी गुञ्जाइश कहाँ रह जाती है ? मां भी युग लग जाते हैं फिर भी काम पूरा नहीं होता। म्नीलिये कमाका त्याग या मन्थास खामखा अनिवायं हो जाता है।

जो लोग चौथे अध्यायके उक्त श्लोकके “योगारूढस्य तस्यैव शमः कारण-मुच्यते”में शम शब्द देखके एव उसका अर्थ उपशम या मनकी शान्ति लगाके मन्तोष कर लेते और कर्मोंका त्याग जरूरी नहीं समझते उनकी समझपर हमें तर्क आता है। योगारूढ शब्दके भीतर तो मनकी शान्ति या उसका निरोध आई जाता है। “योगोऽनिर्विण्णचेतसा” (६।२३) में भी यह साफ ही लिखा है कि योगकी सिद्धि मनकी शान्तिके बिना हो नहीं सकती है। और जब सभी कर्म करते रहे तो फिर मनकी चंचलता मिटेगी कैसे ? वह तो बराबर चक्कर लगाता ही रहेगा। हम यहाँ इतनाही कहना काफी समझते हैं कि योगके बारेमें गीताके जिन वचनोंका नाम हमन लिया है उन्हें पढ़ने और समझनेके बाद यदि फिर भी किसीको यह कहनेकी हिम्मत हो कि समाधिके माथ-माथ विधान प्राप्त कर्म भी हो सकने हैं, तो हम अपनी भूल स्वीकार कर लेंगे। जो लोग यह कहते हैं कि शमका अर्थ कर्मत्याग या मन्थाम नहीं होता उन्हें चौदहवें अध्यायके “लोभ प्रवृत्तिरारम्भ कर्मणामशम स्पृहा” (१२)को पढ़के मन्तोष करना चाहिये। वहाँ ‘आरम्भ’ और ‘अशम’ के बीचमें ‘कर्मणा’ शब्द आया है और यह बताता है कि रजोगुणकी वृद्धि हो जानेपर आदमीको लोभ होता है, कर्मोंके करनेको इच्छा होती है, वह कर्म-शुरू भी कर देता है, फिर उसका ताँता बरखर जारी रखता है और उसे बन्द नहीं करता। ‘शम’ के साथ ‘अ’ लगनेपर वह बन्द करने या त्यागकी विरोधी बात कहता है। ‘शम’ घातुका संस्कृतमें अर्थ भी है मभी क्रियाकी निवृत्ति। मनकी शान्तिका अर्थ भी यही है कि उसकी सारी हलचले मिट गई। मगर शान्ति शब्द तो केवल मनके ही लिये आता नहीं। शगडंकी शान्ति, तूफानकी शान्ति आदि भी तो बोलते हैं। अतः उसका अर्थ है क्रियाकी निवृत्ति।

अग्नि ज्ञान्त हो गई, लोग शान्त हो गये या ठंडे पड गये, गुस्सा शान्त हो गया आदि बोलचालमें तो हलचल और क्रियाकी ही निवृत्तिसे मतलब होता है ।

पूजाके भेद

गीताकी एक और बात भी बड़े ही मार्केकी है । आमतौरसे यही समझा जाता है कि कंठी-माला जपना, चन्दन-अक्षत और पत्रपुष्प आदि चढ़ाना तथा घंटा-घड़ियाल वगैरह दजाके धूप, दीप, आरती और भोगराग अर्पण करना यही भगवान्की पूजा है । तीर्थ व्रत आदि करने, भगवान्के गुणोंको वर्णन करनेवाले ग्रन्थोंका पाठ करने, स्तुति करने और गीत-भजन ऊँचे स्वरसे गानेको भी किसी कदर पूजा मान लेते हैं । आँखें बन्द करके ध्यानमे बैठना तो भगवान्की भक्ति जरूर ही है । प्रायः देखा जाता है कि भगवान्के प्रेमके नामपर आँखोंमें नकली आँसू भरके कभी-कभी भक्त नामधारी लोग रोने भी है । रामलीलाके नामपर नाटक वगैरहका जो प्रपंच फैलाया जाता है उसे भी पूजाके भीतर ही मानते हैं । आजकल तो रमिक मम्प्रदाय और सखीमम्प्रदायके नामपर नाचने-गानेके अलावे जानें क्या क्या नकले की जाती है आर स्त्री बननेका भी स्वाँग रचा जाता है । इसे भी भगवद्भक्ति ही माननेकी बीमारी तेजीके साथ फैल रही है ।

मगर गीताने एक निराला ही रास्ता निकाला है और इस तरह ऐसा करनेवालोंका सौदा ही फीका कर दिया है । बेशक, दुनियाको दिखानेके लिये नहीं, किन्तु भीतरी श्रद्धाके साथ, जो कुछ पत्र, पुष्प आदि भगवान्के नामपर अर्पण किया जाता है उसे भी नवे अध्यायके “पत्रं पुष्पं” (२६) श्लोकमें पूजा कहा है । मगर वहाँ ‘भक्त्या’ और ‘प्रयत्नात्मनः’ के साथ ही जो ‘भक्त्युपहृत’ कहा है उससे एकदम स्पष्ट हो जाता है कि सरल स्वभाव और निष्कपट मनसे श्रद्धा और प्रेमके साथ जो कुछ किया जाता है उसे ही भगवान् स्वीकार करते हैं और वही उनकी पूजा है । श्रद्धा-भक्तिकी जरा भी कमी हुई और यह बात चौपट हुई । तब तो यह कोरा रोजगार हो जाता है । दो बार ‘भक्ति’ शब्द एक ही श्लोकमें कहनेका मतलब ही यही है कि छलछलाते प्रेम और सच्ची श्रद्धाके साथ ही ऐसा करना पूजा मानी जा सकती है । नरसी मेहता और नामदेव आदि भक्तोंके बारेमे ऐसा ही कहा जाता है । शबरी तथा विदुरकी ऐसी ही बात सर्वजन-विदित है ।

यह तो हुई एक पूजा । लेकिन यह है बहुत ही संकुचित । इसमें कितने ही बन्धन जो लगे हुए हैं । पूजाके लिये पत्र, पुष्प आदि लाना और उसकी खासतौर-से तैयारी करना इस बातके लिये जरूरी हो जाता है । इसलिये यह पूजा निराबाध नहीं चल सकती । इसका दिनरात चलना भी असम्भव है । आखिर

घर-गिरस्ती मैंभालना तो पडता ही है । अपने शरीर-सम्बन्धी मलमूत्र त्याग आदिकी क्रियायें तथा खान-पान वगैरह भी तो जरूरी है । समय-समयपर लोगोंसे बातचीत ओर मोना जागना भी आवश्यक है । यदि कोई नौकरी-चाकरी या मजदूरी करते हैं तो उम समय भी यह काम नहीं हो सकता है । यदि हल चलाते, खेत खोदते, विद्यार्थीकी दशामें पाठका अभ्यास करने और मिपाही बनके पहरा देने हैं, तो भी यह पूजा नहीं हो सकती । बीमार हो जानेपर भी यह चीज असम्भव है । इस प्रकार हजार बाघाये मौजूद हैं जिनसे यह पूजा खंडित हो जाती है । इसीलिये गीताने बहुत ही आसान और सर्वथा सर्वदा सुलभ मार्ग बताया है ।

त्रे अध्यायका जो 'पत्रं पुष्पं' श्लोक पहले बताया है उमीके बादके २७ और २८ दो श्लोकोमें जो कुछ भी कह गया है उससे यभी दिक्कत आर बेबमिया दूर हो जाती है । 'हा, अपने मनकी दिक्कत रहती है जरूर । मगर इसका तो कोई बहरी उपाय है नहीं । यह खुद हटानेकी चीज है । मनकी शैतानियत तो दूसरा कोई दूर कर सकता नहीं । हाँ, तो उन श्लोकोमें पहले यज्ञ, दान और तपके नामसे तीन कामोंको गिनाके कहा है कि इन्हे करके भगवदर्पण, मदपण, मुझे अर्पण करो । मगर फिर इनमें भी वही दिक्कत आर बाधाये समझके आखिरमें कह दिया है कि इन्हे तो नमूनेके तोरपर गिना दिया है । असलमें जो कुछ भी करते हो, 'यत्करोषि', उसी ही भगवान्को अर्पण करां । इसका सीधा मतलब यही है कि जो भी काम करते हो सभी कुछ भगवदर्पण बुद्धिसे, यह समझके कि यह भगवानकी पूजा ही रूपान्तरमें हो रहा है, करो । चौबीस घंटेमें जो कुछ भी किया जाय—और इसमें मोना, मलमूत्र त्याग आदि भी आई जाता है—सभीके मूलिलक एक ही भावना होनी चाहिये, एक ही खयाल हांना उचित है कि यह तो ओर कुछ नहीं है, केवल भगवानकी पूजा है । इसी खयालका अभ्यास होनेसे ही काम चल जाता है । फिर तो लोक-परलोकके लिये दूसरी चिन्ता-फिक्र करनेकी जरूरत ही नहीं होती । कामका काम हुआ और भगवानकी पूजा भी हो गई ! 'आमके आम रहे और गुठलीका दाम भी मिल गया !' इसे ही "एक पन्थ दुइ काज" कहते हैं ।

गीतामें यह बात किसी न किसी रूपमें बार-बार आती गई है और अन्तमें १८वें अध्यायकी समाप्तिके पहले भी ४५ और ४६ श्लोकोमें यही बात कही गई है । वहाँ तो "स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य"—"अपने-अपने कर्मोंसे ही उस भगवानकी पूजा अच्छी तरह करके"—ऐसा साफ ही कह दिया है । यज्ञ, दान आदिका वहाँ नाम भी नहीं लेके केवल 'स्वकर्म' को ही पूजाके रूपमें बताया है । खूबी तो

यह है कि 'स्वधर्म' भी नहीं कहके 'स्वकर्म' कहा है। धर्म और कर्म गीताकी नजरमें तो पर्यायवाची है और दोनोंका एक ही अर्थ है। मगर सर्वसाधारणका खयाल तो ऐसा ही नहीं। वे तो धर्म कुछ और ही चीज मानते हैं। साधारण क्रियाको तो वे धर्म मानते नहीं। उनके लिये तो विशेष प्रकारका कर्म ही धर्म है। इसीलिये यहाँ 'स्वकर्म' कह दिया है। ताकि लोग भूलभुलैयामें न पड़े रहे और क्रिया मात्रको ही पूजाके रूपमें समझने एवं माननेकी कोशिश करें, ऐसा ही माने।

श्रीमद्भागवतमें भी राजा रङ्गण और मस्तराम जडभरतके सम्वादमें कहा गया है कि "स्वधर्म आराधनमच्युतस्य यदीहमानो विजहात्यधौघम्" (५।१०।२३)। इसका आशय यह है कि "अपने कर्त्तव्योंका पालन करना ही भगवानकी पूजा है, जिसके चलते पापका पहाड़ भी खत्म हो जाता और नजदीक नहीं आता है।" रङ्गणने अपने राज्यकार्य संचालन और शासन आदिको ही लक्ष्य करके ऐसा कहा है। लोग यह न समझ कि दंड देनेका काम तो वीभत्स है, इसीलिये उनमें कह दिया है कि वह तो राजाका कर्त्तव्य होनेके कारण भगवत्पूजा ही है। बेशक, यहाँ स्वकर्म न कहके स्वधर्म कहा है। मगर मतलब एक ही है। यदि दंड आदि रूप मूलतः काम और अमल एवं मारकाट तथा युद्धको पूजा कह सकते हैं, ये सभी काम यदि पूजा ही हैं, तो लोगोंके सभी साधारण कामोंका क्या कहना? वे तो आमानीसे उस पूजाके भीतर आई जाते हैं।

यहाँ 'स्वधर्म' और 'गीतामें जो 'स्वकर्म' कहा है इन दोनोंमें 'स्व' शब्द देकर यही बताया गया है कि खुद कामके अच्छे बुरे होनेकी कोई बात नहीं। अपने-अपने कर्म ही पूजा बन जाते हैं। उनकी बाहरी बनावट और रूपरेखा कोई चिंता होती नहीं। इसीलिये अपने खराब कामोंको छोड़ दूसरोंके अच्छोंकी ओर झपट पड़ना भी ठीक नहीं। 'अपने'का अर्थ है हरेकके लिये जो निर्धारित या तयशुदा (assigned) है।

पूजाको ऐसा रूप देनेमें एक बहुत ही बड़ी खूबी और भी है। सभी चाहते हैं कि हरेक काम अच्छी तरह पूरा हो और गुन्दरताके साथ किया जाय। हरेक चीजकी सबसे बड़ी खूबी है उसकी पूर्णता। यदि अधूरापन किसी भी काममें रहने न पाये तो संसार मंगलमय बनके ही रहे। मगर यही बात नहीं हो पाती और लापरवाही, अन्यायनस्कता आदि कितनी ही चीजें इसकी वजह हैं। लोग अक्सर यह भी समझते हैं, खासकर जब कोई कठिन, परन्तु अप्रिय, काम उन्हें सौंपा जाय, कि "गले पड़ी, बजाये फुसंत।" इसीलिये जैसे-तैसे उसे कर-कराके अपना पिंड छुड़ाना चाहते हैं। इसीलिये जरूरत है इस बातकी कि लोगोंमें कामके लिये

अनुराग पैदा किया जाय, उनमें उसकी धुन लाई जाय और ऐसा किया जाय कि कामके लिये उनमें आग पैदा हो। यही बात इस पूजावाली प्रक्रियासे हो जाती है। जब लोग समझने लगते हैं कि हम जो कुछ भी करते हैं वह भगवानकी पूजा ही है तो खामखा मनोयोगपूर्वक करना चाहते हैं। दिलमें यह खयाल हो आता है कि पूजामें कोई कोरकसर न रह जाय। उमलिये धुन और लगनके साथ सच्चे प्रेमसे अपने-अपने काम न सिर्फ करते हैं, बल्कि उन्हें पूर्ण बनानेके लिये सरतौड़ परिश्रम करते हैं। जब आमतौरसे किसी भी बच्चेके लिये तैयार का गई भेंटको सुन्दरसे सुन्दर बनानेकी कोशिश की जाती है तो फिर बड़ोंके भी बड़े-सबसे बड़े—के लिये होनेवाली हमारे कामोंकी भेंट क्यों न सर्वात्मना सुन्दर बनाई जाय? इसमें बाहरी खर्चवर्च आर परीशानीका भी बात नहीं है। यहाँ तो केवल मनोयोगका प्रश्न है। इस प्रकार सभी काम पूर्ण होंगे आर संसार सुखमय होगा।

गीताका योग

योग शब्दके कितने अर्थ गीतामें माने गये हैं यह बात तो आगे बताई जायगी। मगर गीताका जो अपना योग है, जिसका ताल्लुक कर्मयोगमें है और जो गीताकी अपनी खास देन है वह जाननेकी चीज है। यो तो उमका ऋकई स्थानोंपर आगे भी आया है। लेकिन दूसरे अध्यायके “एषा तेऽभिहिता” (३९) श्लोकसे जिस योगकी भूमिका शुरू करके “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (४७) तथा उसके बादवाले (४८वें) श्लोकमें जिस योगका वर्णन है वही गीताका निजी योग है। इन दोनों श्लोकोंको मिलाकर ही उसका रूप पूरा हुआ है। आगेके ५०वे श्लोकमें उसी योगका निचोड़ या संक्षिप्त रूप “योगः कर्मसु कौशलम्” शब्दोंमें बताया है। लोग कही ऐसा न समझ बैठे कि पहल बताया गया योग काई दूसरी ही चीज है, इसीलिये गीता साफ कह देता है कि वह आर कुछ नहीं है सिवाय कर्म करनेकी चातुरी, उसकी कुशलता, विशेषता (specialism) के। कोई मनुष्य कर्मके करनेमें विशेषज्ञ (specialist) हो जाता है उसे ही योगी या कर्मयोगी कहते हैं। उसे ऐसी हिकमत मालूम हो जाती है कि कर्मके करते रहनेपर भी बन्धनमें नहीं फँस सकता और निर्वाणमुक्ति या ब्रह्मनिष्ठा प्राप्त कर लेता है। योग शब्दका यों भी युक्ति या उपाय अर्थ माना जाता है और कर्मके सम्बन्धकी यह हिकमत भी युक्ति ही तो है।

यह युक्ति, हिकमत या विशेषज्ञता क्या है और कैसे प्राप्त होती है, यही बात ४७ और ४८ श्लोकोंमें बताई गई है। अगर कर्म, क्रिया, काम या अमलको हम दायरे या वृत्तके रूपमें मान लें तो यह बात समझनेमें आसानी होगी। तब तो कर्म करनेका मतलब होगा मनुष्यका उस वृत्तमें धुमना। गीताकी नजरोंमें कर्म

करनेवालेके लिये कहा गया है कि “उसका हक या अधिकार सिर्फ कर्मतक ही है”—“कर्मण्येवाधिकारस्ते ।” इसका आशय यह है कि हमें उस वृत्तके भीतर ही सीमित या बंधे रहनेका ही हक है—हमें उसके भीतर ही रहना चाहिये । परिधिका डाँकना नहीं चाहिये—परिधि डाँकनेका यत्न हर्गिज करना नहीं चाहिये । ‘कर्मणि’के आगे जो ‘एव’ शब्द है वही डाँकनेकी मनाही करता है, हमें डाँकनेसे रोकता है । लेकिन यह तो सूत्र जैसी बात हो जाती है । इसका स्पष्टीकरण हो जाना जरूरी है । इसीलिये ४७वें श्लोकके शेष तीन चरण (हिस्से) और पूरा ४८वाँ—दोनों ही—यही स्पष्टीकरण करते हैं ।

कर्मको वृत्त करार देनेपर मान लें कि करनेवालेके आगे वह वृत्त है और उसके तथा वृत्तके बीचमें किसी और चीजकी सम्भावना है जिससे उसका वृत्तके साथ अत्यन्त निकटका सम्बन्ध न होके बीचमें वही चीज आ सकती है—आ जाती है और इस तरह वृत्तमें घुसनेमें उसे बाधा पहुँचाती है । उसी तरह वृत्तके भीतर घुसनेके बाद वृत्तके बाहर उस आदमीके सामने वृत्तके दूसरे किनारेके उस पार भी कोई वस्तु है । मतलब यों समझें कि हम पूर्व मुख खड़े हैं और हमारे आगे एक वृत्त है । मगर वृत्त और हमारे बीचमें भी कोई चीज है या हो सकती है जो हमें वृत्तमें जानेसे या तो रोकती है, या इतना ही होता है कि हम वृत्तमें जानेके पहले उस वस्तुसे होकर ही गुजरते हैं और सामनेकी परिधि पार करके सीधे वृत्तमें पूर्व मुख खड़े ही पहुँच जाते हैं । फिर वृत्तमें जानेपर जब परिधिका पिछला भाग न देखके सामनेवाला ही देखते हैं, तो उसके आगे—परिधिके पार—पूर्व ओर कोई दूसरी वस्तु भी नजरको आगूँट करती है, कर सकती है । साथ ही परिधिके भीतर वृत्तमें पाँव देनेके पहले जो यह कहा गया है कि किसी और चीजसे गुजरनेके बाद ही वृत्तमें पाँव दे सकते हैं, वह चीज एक भी हो सकती है और दो भी । गीताने शुरूमें ज्यादासे ज्यादा दो चीजोंकी और पीछे चलकर वृत्तके बाहर आगेकी एक चीजकी सम्भावना करके उन्हीं तीनोंकी गोक लिखी है । कर्म करनेवालोंको उनमें एक पर भी दृष्टि नहीं दौड़ाना चाहिये, एकका भी खयाल—पर्वा—नहीं करना चाहिये, यही आदेश ४० और ४८ श्लोकोंके शेष अंशोंमें दिया है । इन तीनोंके सिवाय दायरे (वृत्त)के भीतर भी वृत्तके अलावे एक चीज है, एक खतरा है । उससे भी आगाह कर दिया गया है । जो इन चार खतरोंसे बच जाता है वही पक्का योगी या कर्मयोगी होता है, यही गीताका कहना है ।

पहलेकी दो चीजों—दो खतरों—में एक है कर्मके फलका खयाल, उसका चिन्तन, उसकी इच्छा, फलेच्छा या फलका संकल्प । मनमें फलके स्वरूपकी कल्पना इसके ही किसी काममें आमतौरसे हाथ बढ़ाते जो हैं । दूसरा है कर्मका

त्याग या उसका न करना । ऐसा होता है कि या तो योंही कर्ममें जी नहीं लगनेके कारण उसे करते ही नहीं; या यदि फलकी इच्छा या सम्भावना ही न हो तो भी कर्म नहीं करते हैं । इसीलिये कर्मके फलकी इच्छाकी ही तरह अकर्म या कर्मका त्याग, उसे छोड़ देना भी कर्मके पहले ही आ जाता है—यह बात कर्मके दायरेमें पाँव देनेके पहले ही आ जाती है । दायरेके बाहर आगे जो चीज दायरेमें पाँव देनेपर आती है और जिससे खतरा है वह है उस कर्मका खुद फल ही । कर्म करनेके पहले तो मनमें फलका संकल्प मात्र करते हैं । मगर कर्म शुरू कर देने और पूरा करने तक तो साक्षात् फलपर ही नजर जा पड़ती है । इसीलिये यह भी एक खतरा है । चौथा खतरा है खुद कर्मसे ही—वृत्त या दायरेसे ही, यदि कर्ममें आसक्ति, संग, ममता, अन्धप्रेम (blind attachment) हो जाय । यह कर्मकी आसक्ति भी भारी खतरनाक है । यह भी याद रखना चाहिये कि जो शुरूके दो खतरोंमें कर्मत्यागको गिनाया है उसका भी मतलब है कर्मके छोड़ देनेकी आसक्ति या हठसे ही । जैसे कर्म करनेकी आसक्ति या हठ बुरा है, ठीक उसी प्रकार उसके न करनेका भी हठ खतरनाक है । हठ किसी ओर नहीं होना चाहिये । इसका स्पष्टीकरण अभी हुआ जाता है ।

हाँ, तो अब जरा देखे कि इन चारों खतरोंकी रोक क्योंकर की गई है । ४७वें श्लोकके दूसरे हिस्सेको हम यों पाते हैं, “मा फलेषु कदाचन”—“कर्मके फलोमें तो हमारा अधिकार कभी नहीं है ।” इस तरह वृत्तमें पाँव देनेके बाद जो आगेवाला खतरा है परिधिके बाहर ओर जिसे हमने तीमरा कहा है उसे रोक दिया । कर्मके प्राथमिक फलका ताल्लुक स्वभावतः होता ही है । इसलिये कर्मके बाद चटपट उसीसे रोकना उचित समझा गया । इसके बाद ४७वेंके शेष—उत्तरार्द्ध—में वृत्तके पहलेवाले दो खतरोंसे रोक है “मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्व-कर्मणि”—“कर्मके फलके कारण मत बनो, अर्थात् कर्मफलका खयाल करके काम हगिज शुरू न करो ।” फलके लिये संकल्प ओर चिन्तनके जरिये ही तो फलतक पहुँचते हैं । अब यदि वह संकल्प या चिन्तन रहा ही नहीं, फलका खयाल हुई नहीं तो “रहा बाँस न बाजी बाँसुरी” वाली बात हो गई और फलसे स्वयमेव ताल्लुक बँधा ही नहीं । यही कारण है कि पहले फलकी बात रोकके उसके कारण-स्वरूप फलेच्छा या फल संकल्पकी बात पीछे रोक दी गई है । क्योंकि फलकी इच्छा या संकल्प होनेपर तो फलतक पहुँचना रुकी नहीं सकता ।

इसपर सहसा यह कहा जा सकता है कि तो फिर कर्म करोगे ही क्यों ? जब न तो फलकी पूर्वा है और फलका संकल्प ही है, तो कर्मकी बलामें नाहक फँसा क्यों जाय ? इसीका उत्तर श्लोकका आखिरी हिस्सा “मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि”

देता है कि खबरदार, अकर्म (कर्म छोड़ने) में आसक्ति या हठ हर्गिज होने न पाये। कर्मका न किया जाना एक चीज है और उसमें—न करने या छोड़नेमें—हठ बिलकुल दूमरी ही चीज है। ऐसा हो सकता है कि समय पाके खुदबखुद कर्म छूट जाय। परिस्थिति ऐसी हो जाय कि हजार चाहनेपर भी कर्म छोड़नेके अलावे दूसरा चारा होई न। इसलिये अपने आप या मजबूरन कर्म छूट जाय। गीता यह बात मानती है और इसका विरोध उसे इष्ट नहीं। मगर कर्मके छोड़नेका हठ हर्गिज उसे बर्दाश्त नहीं। हम कर्म कभी करेगे ही नहीं चाहें जो भी हो जाय, यही चीज गीताको पसन्द नहीं। कर्मके मार्गमें यहाँ उसकी नजरोंमें तीसरा खतरा है और वह लोगोंको इसीसे सजग करती है।

लेकिन चौथे खतरेका सामना हो जा सकता है। वृत्तके बाहर परिधि के इधर-उधरके उक्त तीनों खतरोंसे बचनेपर भी चौथा खतरा उसके भीतर ही—दायरेके अन्दर ही—हो सकता है। वह है कर्मके करनेका हठ या आसक्ति। इसको कर्ममें मंग, कर्मका संग, कर्मसंग या कर्मसंग भी कहने हैं। जैसे सक्ति और आसक्तिका अर्थ एक ही है चिपक जाना या मट जाना और जिसे अग्रेजीमें अटचमेन्ट (attachment) कहते हैं; ठीक उसी प्रकार संग और आसंगका भी यही अर्थ है। दोनों शब्दोंमें 'आ'के जुट जानसे चिपकने या लिपटनेमें सिर्फ अन्धापन या हठ (जिद्) जुट जाता है और इसे 'ब्लाइंड अटचमेन्ट (blind attachment) कह सकते हैं। मगर 'आ'क न रहनेपर भी यही अर्थ होता है। गीताके मतमें जैसी ही बुरी अकर्म (कर्मत्याग) की जिद् है वसी ही कर्मकी जिद् भी। आसक्ति या हठ दोनोंका ही बुरा है। इसी हठका "ऊटकी पकड़" कहने हैं। ऊट किसा चीजको एक बार पकड़नेपर छाड़ता ही नहीं। बन्दरियाका आसक्ति या अन्धप्रीति अपने बच्चेके साथ होती है। फलतः बच्चेके मर जानेपर भी उसे नहीं छोड़ती। किन्तु छातीसे लिपटाये फिरता है जबतक कि वह खुद टुकड़-टुकड़े होके गिर नहीं पड़ता है। यह चीज बुरी है और यही रोकी गई है। हजार काशिश और दृढ़ संकल्प (determination) के बाद भी कभी-कभी परिस्थितिवश कर्मका छूट जाना अनिवार्य हो जाता है। परिस्थितियाँ किसीके वशकी जो नहीं होती हैं। फिर हठ या जिद् क्यों? न करने की जिद् हो और न. तो न करनेकी ही। जिद् ही तो बला है।

दृढ़ संकल्प और आसक्ति या हठमें फर्क है—दोनों दो चीजें हैं। दृढ़ संकल्पका तो इतना ही मतलब है कि विघ्न-बाधाओंसे कदापि विचलित न होके कर्म करे रहे—चट्टानकी तरह अटल रहे मगर इतनेपर भी कर्म छूट जा सकता है। यह जरूरी नहीं कि हम उसे करते ही रहे। परिस्थितियाँ हमें मजबूर कर दे

सकती हैं। फलतः दृढ़ संकल्पके होते हुए भी इस तरह कर्मके छूट जानेपर हमें कष्ट न होगा। क्योंकि हमारा तो यही रास्ता है और होना चाहिये कि “आओ विपत्तिर्यां तुम, दुःखोंको साथ लाओ। पीटूंगा मैं तुम्हींको, तुमसे ही या पीटूंगा।” मगर यदि कर्ममें आसक्ति या करनेकी जिद्द रही, तो हमें मर्मान्तिक वेदना ऐसी दशामें जरूर हो जायगी और सारा मजा ही किर्किरा हो जायगा। ठीक इसी तरह कर्मके त्यागके हजार हठ करनेपर भी उसे करनेकी मजबूरी कभी-कभी हो सकती है और हठ होनेसे हम उस दशामें तिलमिला जा सकते हैं। यही बात गीता रोकना चाहती है। इसीलिये कर्मके करने या न करने—कर्म या संन्यास दोनों ही—में आसक्ति, जिद्द या हठको उमने खतरा करा दिया है और कहा है कि कर्म चाहे पूरा हो या अधूरा ही रह जाय या चाहे हम उसे शुरू ही न कर पायें—हर हालतमें हमारे दिल-दिमागकी समता या गम्भीरता (balance of mind) बिगड़ना नहीं चाहिये। हमें दोनों ही हालतोंमें, पूरा होने, न होने—कर्मकी सिद्धि और असिद्धि—में सम रहना चाहिये—एकरस (unconcerned) रहना चाहिये, जैसा कि जनकने मिथिलापुरीमें आग लगनेपर कहा था कि मिथिला जलती है तो जले, मेरा क्या जलता है?—“मिथिलाया प्रदग्धायां न मे किञ्चन दह्यते।” यही है योग। इसी योगको प्राप्त करके, काबूमें करके—योगस्थ होके—हमें कर्म करना चाहिये। फल और उसके संकल्पके त्यागका भी असली प्रयोजन यही है कि दिल-दिमागकी गम्भीरता और समता—एकरसता (balance)—न बिगड़े।

इन चारों खतरोंसे बचनेका निचोड़ इसी सिद्धि, असिद्धि की समतामें ही आ जाता है। इसीलिये इसे ही योग कहा है। फलकी तरफ खयाल होने या फलका संकल्प होनेपर कुछ भी गड़बड़ होते ही हायतोबा मचती ही है। इसीलिए उससे बचना जरूरी है। ऐसा भी होता है कि काम पूरा होने तथा विजय मिलने पर खुशी के मारे मनुष्य आपसे बाहर हो जाता है और ऐसा न होने या पराजय होने पर रंजके मारे ही आपसे बाहर या बेसुध हो जाता है। दोनों ही हालतोंमें दिल-दिमागकी समता खत्म हो जाती है। फलतः ऐसा करना चाहिये कि दोनोंमें एकका भी मोका ही आने न पाये। इसीलिये तो आसक्तिका त्याग जरूरी बताया गया है। पुरे ४८वें श्लोकमें यहां बात खूब सफाईके साथ कही गई है। न रंजके मारे छाती पीटनेका और न खुशीके मारे बेहोश होनेका ही मोका इसीके चलते आने पायेगा। यही योग है।

इसमें सबसे बड़ी खूबी यह है कि जब कर्म करनेवालाका मन इधर-उधर कहीं भी जरा भी न जाके सिर्फ काममें ही लग जायगा—वहीं केन्द्रीभूत

(concentrated)—हो जायगा, तो वह काम होगा भी ठीक-ठीक । किसी भी कामकी पूर्णताके लिये दिल और दिमागका उसमें लग जाना, उसीमें जाके अड़ जाना और लिपट जाना—उससे बाहर न जाना—बुनियादी और मौलिक कारण है । फिर तो वह सिद्ध और पूर्ण होके ही रहेगा । अधूरेपनकी गुंजाइश उसमें रहेगी ही नहीं । दिल और दिमागमें बड़ी ताकत है । जिसे इच्छाशक्ति (will-power) कहते हैं वह यही चीज है । योगियों और सिद्धोंके जो अद्भुत काम कहे गये हैं और उनकी सिद्धियोंका जो वर्णन मिलता है उसका रहस्य यही है । और जब मनके—दिल और दिमागके कहीं इधर-उधर जानेकी गुंजाइश रखी ही नहीं गई है, तो वह केन्द्रीभूत खामखा होगा ही । फल, उसका संकल्प, कर्मके करनेका आग्रह और उसके न करनेका हठ—यही चार—ही तो ऐसी चीजें हैं जिनकी ओर मन कर्मके सिलसिलेमें भटक सकता है, भटकता फिरता है । मगर गीताने इन चारोंका दरवाजा बन्द करके उसके लिये कबेई रास्ता ही नहीं छोड़ा है कि भाग सके ।

नतीजा यह होगा कि कर्मकी सांगोपांग पूर्ति तो होगी ही । उसीके साथ उसका फल, परिणाम या नतीजा भी होके ही रहेगा । उसमें दिक्कतकी गुंजाइश रही कहाँ ? गड़बड़ीके सभी रास्ते तो बन्द होई गये । यह भी कितनी मौजूँ और युक्तियुक्त बात है कि कर्मके फलोंको तो कोई सीधे पकड़ सकता नहीं । उन्हें तो कर्मके द्वारा ही पकड़ा जा सकता है । इन्सान काम करता है और कामसे फल होता है, चाहे बुग धो या भला । हम गीधे फल तो पैदा करते ही नहीं । हमारे वशको चीज तो कर्म या क्रिया हा है । फल तो है नहीं । फिर हम क्रिया की ही फिर क्यों न करे ? फलकी ओर नाहक क्यों दौड़े ? यह तो मृगतृष्णाकी बात ही ठहरी । जो चीज हमारे वशकी नहीं, अधिकारकी नहीं, उमपर नाहक क्यों दौड़ें और लट्टू हों ? फलतः गीताने जो कहा है कि सिर्फ कर्ममें ही अधिकार है, वही तो युक्तिसंगत बात है । वह कोई आश्चर्यकी चीज तो है नहीं । और कर्म या अकर्मका हठ तो महज नादानी है, जैसी कि सभी तरहके हठोंकी बात है ।

इस उपदेशका फल यह हुआ कि एक तो कर्मका फल ज़रूर ही मिलेगा—उसका मिलना एक प्रकारसे निश्चित ही समझिये, यदि कोई दैवी बाधा आ न पहुँचे ! मगर यह बात फलकी इच्छा, लालसा और संकल्पके होबेपर संभव नहीं । क्योंकि “मन न होय दस बीस”के अनुसार एक ही मन कभी कर्मकी ओर जायगा तो कभी फलकी ओर, कभी उसके त्यागकी ओर और कभी उसके करनेके हठकी ओर । कभी उसे कर्म अपनी ओर खींचेगा तो कभी फलेच्छा अपनी

तरफ । इस खींचतानमें न तो वह कर्म में जमेगा, न वह पूरा उतरेगा और न फल मिलेगा । सरी बात दूसरा लाभ—इससे यह हुआ कि जहाँ पहले फल मिलनेपर या न मिलनेपर भी कर्म बन्धनका—जन्म-मरणका—कारण होता था, तहाँ अब वह बात जाती रही । जैसे भाड़में डालनेपर अन्नमें—बीजमें—अंकुर पैदा करनेकी ताकत जाती रहती है, वैसे ही इस योगके फलस्वरूप कर्मोंमें बन्धनकी ताकत ही नहीं जाती—वह खतम हो जाती है । दरअसल कर्मोंका संस्कार मानसपटलपर जमने पाता ही नहीं । फिर वह जन्म-मरणमें फँसाये तो कैसे ? जन्म-मरणका तो अर्थ ही है कर्मोंके करनेका सिलसिला जारी रहना । और इस मिर्झसिलेके लिये उसके संस्कार जरूरी है, जैसे बीजमें अंकुरजननकी शक्ति । मगर यहाँ तो योगके चलते हम कर्मोंके करने या न करने या उनके फलोंसे कतई प्रभावित होते ही नहीं—तटस्थ या उदासीन रह जाते हैं । तब मानसपटलपर—जो निर्लेप बन गया है—संस्कार कैसे पैदा होगा ? संस्कारके लिये उदासीनताकी नहीं, किन्तु अनुराग, मैत्री या लालसाकी जरूरत होती है । जिन चीजोंसे हम उदासीन हों उनके संस्कार मनमें पैदा होते ही नहीं । हाँ, जिनमें मन लगा हा उनके संस्कार जरूर ही पैदा हो जाते हैं । यही कारण है कि इसी योगको कमका कौशल कहा है । यही तो कर्म करनेकी असली कला है—कर्म करनेका जादू है, कारीगरी है ।

जिस समत्वरूप योगका वर्णन अभी किया गया है उसके सम्बन्धमें अनेक बातें जाननेकी हैं । इसीलिये हमपर बहुत कुछ लिखना बाकी ही है । लेकिन आगे बढनेके पहले यहींपर पूर्वोक्त ४७वें श्लोककी एक महत्त्वपूर्ण बात और भी जान लेना जरूरी है । कर्म करने और उसके त्यागनेका क्षमेला कुछ ऐसा है और इधर कुछ गीताक टीकाकारोंने उसे इतना ज्यादा बड़ा दिया है कि हमें विवश होके यह लिखना पड रहा है । उस श्लोकके पहले चरणके तीन शब्दों “कर्मणि, एव, अधिकारः”में ‘एव’ शब्द कुछ विचित्र है । वह ‘कर्मणि’के आगे आया है । ‘अधिकारः’के आगे भी आ सकना था और ऐसा होनेपर अर्थमें कुछ विशेषता आ जाती । एव शब्द किसी बातपर जोर (emphasis) देनेके ही लिये आता है । फलतः जिस पदार्थके वाचक शब्दके बाद आता है उसीपर जोर देता है । यहाँ स्वभावतः कर्मपर ही जोर देता है । उसीके बाद आया जो है । यदि ‘अधिकारः’के बाद आता तो अधिकार, वश या काबूपर ही जोर देता । क्योंकि अधिकार शब्द इन्हींका वाचक है । जोर देनेका भी मतलब यही होता है कि जिसपर जोर होता है उससे अन्य चीजें रोकी जाती हैं । अन्य चीजोंसे मतलब है उन्हींसे जिनकी संभावना होती है—यानी उसकी विरोधी या सम्बन्धवाली चीजें

इसीलिये यहाँ कर्म-सम्बन्धी फल, फलेच्छा, कर्मासक्ति आदिका निषेध हो जाता है, इनपर रोक आ जाती है और दोनों श्लोकोंमें यही बात आई भी है। यदि 'अधिकार'के बाद 'एव' रहता तो हक या अधिकार या वशके विरोधी तथा सम्बन्धी पदार्थों पर रोक हो जाती। मगर यहाँ वह बात हुई नहीं। फिर भी असली बात जो हम कहनी है वह तो यह है कि कर्म एवं अधिकार दोमें एकके साथ 'एव'के लगनेमें यहाँ निगलापन आया है। जैसा है वैसी दशामें खामखा कर्म करनेमें हठ नहीं हो सकता। लेकिन अधिकारके साथ आ जानेपर यही हठ आ जाता। क्योंकि तब तो स्पष्ट हो जाता कि हमें कर्म छोड़नेका कोई हक हुई नहीं और हमें उसमें लिपटे रहना होगा। जिस चीजपर आगे रोक लगी है वही चीज तब हो जाती। जहाँ अब अर्थ होता है कि कर्मके अतिरिक्त फलादिका हक हमें नहीं है, तहाँ उलटके अर्थ हो जाता कि हकके सिवाय किसी औरका सम्बन्ध कर्मके साथ हुई नहीं।

जिन दो पदार्थोंके बीचमें एकपर यह जोर रहता है उन्हींमें दूसरेके साथ एकको यानी पहलेको बांध देता है और बाकियोंको, जिनकी संभावना हों, रोक देता है। इसे और भी माफ तौरमें यों समझें कि कर्मपर ही यहाँ जोर देनेके कारण उसीके अनुकूल या अधीन हक रहता है। कर्मकी ही प्रधानता रहती है। हक उमकी छातीपर बैठके उसे घमोट नहीं सकता। विपरीत इसके यदि अधिकार या हकपर जोर होना तो उमीकी प्रधानता होनी और कर्म की छातीपर बैठके वह अपने साथ यानी आदमीके साथ कर्म को घमोटता फिरता। तब कर्म किसी भी दशामें त्याज्य या त्यागने योग्य नहीं रह सकता। *मगढ़ वर्तमान दशामें तो हक ही त्याज्य नहीं है। कर्मका त्याग तो हो सकता है। जब हम कर्म करते हैं तो यह कोई नहीं कह सकता कि उमपर हमारा हक नहीं है। इस तरह देखने हैं कि इस 'एव' शब्दका स्थान बदलनेमें दोनों श्लोकोंके बाकी अंशोंके साथ पहले चरणका कोई मेल होना ही नहीं।

इतना लिखनेका हमारा मतलब दोनों श्लोकोंके सभी अंशोंमें परस्पर मेल या सामञ्जस्य लाना नहीं है। यह तो गीताके रचयिताका ही काम था कि बेमेल बात न बोलें। हम उस कविके बकौल भी नहीं हैं कि जो कुछ त्रुटि मालूम हो उसे मिटानेको बकालत करे। गीताके कर्ता व्यासको बकौलकी जरूरत ही न थी। वह तो खुद इनने याग्य थे कि ऐसी माटी भूल कर सकते न थे। हमारा मतलब सिर्फ यह दिखलानेका है कि गीताके अनुसार कर्म को आसक्ति या उससे खामखा लिपटना ठीक नहीं है। उसने कर्म और धर्मके संन्यास—दोनों ही—के लिये जाइश मानी है, दोनोंके लिये पूरा स्थान रखा है। वे दोनों ही अपनी-

अपनी जगहपर ठीक है, उचित है, कर्तव्य है। खूबी तो यह है कि जिस योगको लेके कुछ लोगोंने इस बातपर जोर दिया है कि गीता तो संन्यासकी विरोधिनी है; वह तो कर्मपर ही जोर देती और उमीका समर्थन करती है, वही योग कर्म और कर्मत्याग—कर्मके योग और उसके त्याग—दोनों हीका प्रतिपादक है—उसके भीतर दोनों ही आ जाते हैं !

बेशक, यह बात उलटी-सी लगती है। योग शब्द तो जोड़ने, जुटने या सम्बन्ध को—संयोगको—ही कहता है, ऐसा साफ दीखता है। फलतः कर्मयोगका अर्थ है कर्मका संगोग या सम्बन्ध। यही उचित भी प्रतीत होता है। मगर कर्मयोगका अर्थ ही कर्मका वियोग या त्याग (संन्यास), यह तो निगली चीज है। लेकिन किया क्या जाय ? खुद गीताकारको भी यह चीज सूझी थी—उन्हे इसी तरहका विरोध इस योगमे या योग शब्दके अर्थोंमें प्रतीत हुआ था। फिर भी उसने उमका समर्थन किया। छठें अध्यायके २३वें श्लोकका पूर्वार्द्ध कुछ इसी तरहके पहिलीका ख्याल करके ही बनाया गया मालूम होता है। वह है “तं विद्वाद् दुःखसंयोग वियोगं योगसंज्ञितम्।” इसका आशय यही है कि “यद्यपि उसे योग कहा जाता है, तथापि वह तो दुःखोंके संयोग (सम्बन्ध)का वियोग ही है—अर्थात् दुःखोंका वियोग करनेवाला है।” इस तरह वियोग को ही योग नाम दिया गया है ऐसा वह मानते हैं। ठीक वही बात यहाँ भी है। अतः निर्विवाद है कि गीता कर्म करनेके हठकी विरोधिनी है।

कर्मसे चिपकने और लिपटनेके इसी हठको, जो गुंडके साथ लिपटे चींटेकी तरह अनर्थ और मृत्युका कारण होता है, गीताने दूसरे दूसरे नामोंसे भी कहके बुरा ठहराया है। अठारहवें अध्यायके २४वे श्लोकमे इसीको अहंकार कहा है और २७वेंमें राग—वहाँ ‘गगी’ शब्द है—कहा है। चौथे अध्यायके १९वें श्लोकमें इसे ही संकल्प नाम दिया गया है। जिन प्रसंगमे और जिस ढंगमे ये बातें उन उन स्थानोंमे कही गई हैं उसमे साफ है कि अहंकार आदिका आशय कर्मका हठ या आसक्ति ही है। इमीलिये निन्दित अर्थमे ही उनका प्रयोग भी हुआ है। चौदहवें अध्यायके २२, २३ श्लोकोंमें द्वेष, राग और उदासीनता शब्द तथा बारहवेंके दसवेंमें ‘मदर्थ’ शब्द भी इसी मानीमे हैं। और भी ऐसे ही शब्द आये हैं।

मगर इतना ही नहीं है। ठेठ दूसरे अध्यायसे ही शुरू करके अठारहवें अध्याय तक कर्मसे कम बीस बार संग, आसक्ति, आसक्त आदि आये हैं और सिवाय कर्ममें आसक्ति या करनेके हठके त्यागके और कोई अर्थ इनका होई नहीं सकता। ये बीस स्थान तो ऐसे हैं जहाँ निस्सन्देह कर्मका हठ बुरा ठहराया गया है। चौथे

अध्यायके २१ वें श्लोकमें 'केवल' शब्द लिखके इस हठके त्यागको बड़ी सफाईके साथ दिखाया है। इसी तरह उसी अध्यायके १४वें श्लोकमें 'लिम्पन्ति' शब्द लेप, लीपने या लिपटनेके मानीमें लिखके बताया गया है कि कर्मों में हमारा लिपटना या कर्मोंका हममें लिपटना ठीक नहीं है। यह तो स्पष्ट है कि कर्म तो कोई गुड़, गोबर या गीली मिट्टी नहीं है जो योंही लिपटेंगे। वे तो हठ, राग या आसक्ति के द्वारा ही मनमें लिपट जाते हैं।

लोग ऐसा न समझें कि हमने योंही बीस जगहोंका नाम ले लिया है, इसी-लिये प्रत्येक अध्याय और श्लोकोंके अंकोंको जान लेना चाहिये ताकि कोई भी आसानीसे यह बात जाँच सके। दूसरे अध्यायके ४८वें श्लोकका तो व्याख्यान होई चुका है जहाँ 'संग' शब्द साफ ही आया है। तीसरेके ७, ९, १९, २५, २८, २९ श्लोकोंमें; चौथेके १०, २३ में; पाँचवेंके १०, ११ में; छठके ४में; नवके ९ में और अठारहवेंके ६, ९, १०, २२, २४, २६, ३४, और ४९ श्लोकों में यही बात है। योंही, मांटाभोटी नजर दौड़ानेपर भी यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है। यदि गौर से विचारा जाय तब तो कुछ कहना ही नहीं है। संदिग्ध श्लोकोंका तो हमने जिक्र किया ही नहीं है। इस प्रकार कर्मसंन्यासमें कोई भी बाधा गीताकी नजरोंमें हो नहीं सकती।

परन्तु गीताने तो और भी साफ-साफ यह बात कही है। चौथे अध्यायके "योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नमंगयम्" (४१) और पाँचवें अध्यायके "संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः। योगयुक्तो मनिर्ब्रह्म न चिन्नाधिगच्छति" (६)—इन दो—श्लोकोंको देखनेसे ज्ञात होता है कि गीता संन्यास को न सिर्फ कर्तव्य मानती है, बल्कि उसका रास्ता और मौका भी बताती है। यदि गौरसे दोनों श्लोकों को मिलायें तो एक तो यह पता चलता है कि संन्यासकी बात दोनों हीमें है। दूसरे यह कि संन्यासके पहले कर्म करना जरूरी है। आखिर संन्यास तो कर्मोंका त्याग ही ठहरा और जबतक कर्म करे ही न, तबतक त्याग कैसा? जिनके पास जो चीज होई न, वही उमी चीजका त्याग कैसे करेगा? तब तो "बृद्धा वेश्या तपस्विनी"वाली बात हो जायगी न? यह भी तो पक्की ही बात है कि जबतक वर्णमाला नहीं सीख ल, तबतक जब कभी छोटी-बड़ी कोई भी पुस्तक पढ़ना चाहेंगे, वर्णमाला सामने खड़ी हो जाया करेगी। यदि उससे पिंड छुड़ाना है तो उसे एक बार पूरा कर लीजिये। दूसरा रास्ता हई नहीं। ऊपर लिखे दोनों श्लोकों का यही आशय है।

चौथे अध्यायवाले "योगसंन्यस्तकर्माणं"—"कर्मों (योग)के द्वारा ही कर्मोंका त्याग या संन्यास हासिल करनेवाले"का अभिप्राय हमने अच्छी तरह

साफ कर दिया है। उसके “ज्ञानसंछिन्नसंशयम्” का प्रयोजन तो आगे है। वह तो इतना ही कहता है कि “जिनका संशय ज्ञानके प्रतापसे खत्म हो गया है।” ज्ञान तो संन्यासके बाद ही होता है। फलतः सभी प्रकारके संशयों तथा शक-शुभोंका खात्मा संन्यासके बाद ही होता है, ऐसा माना गया है। यह भी सही है कि आत्मा-परमात्माके यथार्थ एवं सम्यग्दर्शनके लिये शक-सन्देहों का निर्मूल हो जाना आवश्यक है। इस प्रकार निर्वाणके लिये संन्यास जरूरी हो गया। यही कारण है कि उम श्लोकके शेष आधे “आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय” से साफ पता चलता है कि “इस प्रकार आत्मज्ञान या आत्माकी प्राप्ति हो जानेपर ही कर्मोंकी बन्धनशक्ति जाती रहती है।”

पाँचवें अध्यायके उक्त श्लोकका तो साफ ही मतलब है कि “संन्यासकी प्राप्ति तो कर्म (योग) के बिना अत्यन्त कष्टसाध्य—अर्थात् असम्भव—है। विपरीत इसके जो मननशील विवेका कर्म करता है वह शीघ्र ही संन्यासके योग्य होके उसे प्राप्त कर लेता है।” इसमें इस बातकी पुष्टि कर दी गई है कि संन्यासके लिये कर्म करना जरूरी है। इसीलिये कर्मके बिना वह प्राप्त होता नहीं और कर्मसे हो जाता है। कारण तो उसे ही कहते हैं जिसके बिना चीज होई न और जिमके रहनेपर अवश्य हो जाय। इसीको पुराने लोगोंने अन्वय और व्यतिरेक कहा है। इस श्लोकके चौथे चरणमें संन्यास न लिखके यद्यपि ब्रह्म लिखा है, तथापि ब्रह्मका अभिप्राय संन्यास ही है। श्लोकके शेष तीन चरणोंसे यह बात साफ हो जाती है। इसके पहले जो कई श्लोक आये हैं उन्हें गौरसे पढ़नेसे भी यही अभिप्राय निकलता है। इसके सिर्फ दो दृष्टान्त गीतासे ही देनेसे बात साफ हो जायगी।

संन्यास और त्याग

अठारहवें अध्यायमें “नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते। मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः” (७) और “अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम्। भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिना क्वचित्” (१२), ये श्लोक आये हैं। इन दोनोंमें ही ‘संन्यास’ और ‘त्याग’ या ‘संन्यासी’ तथा ‘त्यागी’ शब्द आये हैं। इस अध्यायके पहले ही श्लोकमें जो प्रश्न किया गया है उससे स्पष्ट है कि संन्यास और त्याग दो चीजें हैं। इसीलिये दोनोंकी हकीकत अलग-अलग जाननेके खयालसे ही सवाल किया गया है। फलतः यह धारणा स्वभावतः हो जाती है कि आगेके श्लोकोंमें जहाँ कहीं ये दोनों शब्द आये हैं, अलग-अलग भावोंमें ही प्रयुक्त हुए हैं। मगर है यह बात गलत—यह धारणा निराधार है। यह ठीक है

कि अठारहवें अध्यायमें त्याग और संन्यासके स्वरूप अलग-अलग बताये गये हैं और हम भी उनके बारेमें कुछ न कुछ कहेंगे। फिर भी उसका मतलब शब्दोंके अर्थसे नहीं है। इन दोनों शब्दोंका अर्थ तो अक्सर एक ही माना जाता है। और गीतामें एक ही अर्थमें दोनों ही प्रायः बोले गये हैं। फर्क तो त्याग और संन्यास नामकी चीजोंकी भीतरी बातोंको लेकर ही माना जाता है। ऊपरमें एक होने पर भी भीतरसे इनमें कुछ बारीक भेद है—आमतौरसे पुराने लोगोंने कुछ भेद इनमें किया है। उसीके जाननेके लिये शुरूमें प्रश्न किया गया है और जवाब भी दिया गया है।

फलतः यदि भ्रान्त धारणाको जुदा करके या हटाके हम देखें तो पता लगेगा कि पूर्व लिखे ७वें और १२वें श्लोकोंमें त्याग तथा संन्यास एक ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं और एककी जगह दूसरेको बदल देनेसे अर्थमें कोई फर्क न पडके और भी स्पष्टता हो जायगी। पहले श्लोकका मीथा अर्थ यही है कि “किमीके भी लिये जो कर्म निश्चित कर दिये गये हैं उनका संन्यास उचित नहीं है, और अगर भूल या धोकेमें पडके उनका त्याग कर दिया जाय तो वह तामस (तमोगुणी) त्याग माना जाता है।” यहाँ पहले वाक्यमें जिस मानीमें संन्यास शब्द आया है, दूसरेमें उसी मानीमें त्याग शब्द है। दूसरा मानी संभव नहीं है। इसीलिये पहले लिखे संन्यास शब्दके ही अनुसार त्यागका भी अर्थ आगे लगता है। विपरीत इसके १२वें श्लोकके उत्तरार्द्धमें पहले त्यागी (त्यागिनाम्) लिखके पीछे संन्यासी (संन्यासिनाम्) लिखा है। श्लोकका अर्थ सिर्फ यही है कि “बुरे, भले और मिश्रित—तीन प्रकारके—जो फल कर्मोंके होते हैं वह उन्हींको मिलते हैं जो त्यागी नहीं है, संन्यासियोंको तो ये फल कभी नहीं मिलते।” यहाँ त्यागीके ही अनुसार संन्यासीका अर्थ भी त्यागी ही माना जाता है। यह बात बहुत साफ है। ठीक इसी तरह पाँचवें अध्यायके उक्त श्लोकमें भी पीछेके ब्रह्म शब्दका अर्थ पूर्व लिखे संन्यास शब्दके बलसे संन्यास ही होना ठीक है। उपनिषदोंमें भी “संन्यासो हि ब्रह्म” आदि प्रयोग में ब्रह्म शब्द संन्यासके अर्थमें ही आया है और गीता तो उपनिषद् हुई।

जैसा कि अभी-अभी कहा है, गीता के १८वें अध्यायमें जो शंका त्याग और संन्यासकी हकीकत या असलियतके बारेमें की गई है, उससे भी संन्यासकी कर्तव्यता सिद्ध हो जाती है। हम तो कही चुके हैं कि इन दोनों शब्दोंके अर्थोंमें फर्क नहीं है। इसीलिये इस प्रश्नके बाद भी गीतामें ही दोनों एक ही अर्थमें बोले गये हैं। सवाल तो हकीकत या बारीकीके बारेमें ही है। इसीलिये प्रश्नवाले पहले श्लोकमें “तत्त्वमिच्छामि वेदितुम्” लिखा है, जिसका अर्थ है कि “इन दोनोंकी हकीकत, असलियत या भीतरी बारीकियाँ जानना चाहता हूँ।” तत्त्व शब्द इसी मानीमें

बोला ही जाता है। शब्दार्थको तत्त्व नहीं कहने। किन्तु जब कभी तत्त्व कहना होगा तो जिनके तत्त्वसे अभिप्राय होगा उन चाजोंकी परिभाषा कर दी जायगी, उनका लक्षण कर दिया जायगा। यही बात हमेशा होती आती है। यहाँ भी आमतौरसे दोनों का एक ही अर्थ समझा जानेके कारण ही अर्जुनको पूछना पड़ा कि आया दोनोंकी परिभाषा एक ही है या जुदी-जुदी? दोनोंकी असलियत एक है या दो? दोनोंमें बारिकियाँ कुछ-कुछ है या नहीं? इसी हिसाबसे उसे उत्तर भी दिया गया है।

उत्तरकी हालत यह है कि त्यागके बारेमें लोगोंकी चार रायें होनेके कारण और कृष्णका खुद अपना भी एक स्वतंत्र विचार होनेके कारण पहले उसीकी हकीकत कहनी पड़ी है। हालाँकि प्रश्नमें पहले संन्यास ही आया है। संन्यासके बारेमें मतभेद या अनेक रायें न होनेके कारण ही उसको बात उनसे पीछे उठाई है। सो भी बहुत दूर जाके। असलमें त्यागका ब्योरा और विवरण देनेके बाद ही संन्यासकी बात समझनेमें आसानी भी हो जाती है। इसलिये भी त्यागके मुत्लिक सारी बातें कहनेके बाद ही संन्यासकी बात कहना उचित समझा गया है। यही कारण है कि आरम्भसे लेकर पूरे ४८ श्लोकोंमें कर्मके मम्बन्धकी ही सारी बातें ब्योरेके साथ कही गई है, जिनसे त्यागके स्वरूप और उसकी हकीकतपर पूरा प्रकाश पड जाना है। फिर ४९वें और ५७वें श्लोकोंमें संन्यासका जिक्र आया है। मगर ५७वें श्लोकवाला संन्यास शब्द तो ठीक वैसा ही है जैसा कि तीसरे अध्यायके “मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा” (३०) में आया है। क्योंकि वहाँ लिखा है कि “चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मन्परः।” मालूम होता है कि प्रायः अक्षरगः एक ही श्लोकका यह हिस्सा दोनों जगह लिखा गया है। तीसरे अध्यायवालेमें जो ‘अध्यात्म’ शब्द ज्यादा प्रतीत होता है, उसकी जगह अठारहवें वालेमें आगे “बुद्धियोगमुपाश्रित्य” लिख दिया है। और भी आगे-पीछे बहुतसी बातें मिल जाती हैं। फलतः वहाँ भी संन्यासका वही पुराना सर्वजन विदित अर्थ ही है। जिसे ईश्वरार्पण या मदर्पण आदि नाम दिया गया है। संन्यास शब्द संन्यासकी उस हकीकतको यहाँ नहीं बताता है जिनके बारेमें सवाल हुआ है।

बाकी बचा ४९वें श्लोकका संन्यास। ठीक है यह तो उसी बातको कहता है जिसकी—जिस हकीकतका—जानकारीके लिये शुरूमें ही शंका की जा चुकी है, प्रश्न ही चुका है। यदि इस समूचे श्लोकको गौरसे विचारा जाय तो यह बात साफ हो जाती है। हम खुद आगे यह विचार करेंगे। मगर इतना तो जान लेना ही होगा कि यह श्लोक भी उस संन्यासकी हकीकत या उसके स्वरूपकी

और सिर्फ इशारा ही करता है और यही कहता है कि संन्यासके जरिये किस तरह परम नैष्कर्म्यसिद्धि या सर्वात्मना कर्मत्यागको तरफ आदमी जा सकता है। लेकिन उस संन्यासका स्पष्ट रूप तो बिना उस शब्द का उच्चारण किये ही आगे के “सर्ववर्मान्तरित्यज्य” नामक ६६वें श्लोकमें ही बताया गया है। इस बात पर भी प्रकाश डालेंगे। मगर अभी त्यागकी बात जान लें, तो अच्छा हो।

जैसा कि कहा जा चुका है दूसरेसे लेकर ४८वें श्लोकतक त्यागके सम्बन्धकी ही बातें कही गई हैं। सबसे पहले दो और तीन—दो—श्लोकोंके दो-दो हिस्से करके चारों हिस्सोंमें त्यागके सम्बन्धके चार मत कहे गये हैं जो संसारके विद्वानोंमें प्रचलित हैं। उसके बाद चारसे लेकर छेतकके—तीन—श्लोकोंमें कृष्ण ने त्यागके बारेमें अपना सिद्धान्त निश्चित रूपसे कहा है और उसीका स्पष्टीकरण किसी न किसी रूपमें ४८वें तकके श्लोकोंमें किया है। दूसरे श्लोकमें ‘न्यास’ और ‘संन्यास’ शब्दोंको देखके यह समझने की भूल हृगिज नहीं की जानी चाहिये कि पूर्वार्द्धमें ‘संन्यास’का लक्षण कहा है। न्यास और संन्यास शब्दोंका तो एक ही अर्थ है। फलतः कामनापूर्वक किये गये (काम्य) कर्मोंके संन्यास को संन्यास कहते हैं, इस कथनका कोई अर्थ नहीं है। इसीलिये हम तो यही मानते हैं कि दूसरेके पूर्वार्द्धमें “कवयो विदुः”—“सूक्ष्म बुद्धिवाले जानते हैं”, उत्तरार्द्ध में “विचक्षणाः प्राहुः”—“कुशल लोग कहते हैं” तथा तीसरेके पूर्वार्द्धमें “प्राहुर्मनीषिणः”—“मनीषी लोग कहते हैं”, और उत्तरार्द्धमें “अपरे प्राहुः”—“दूसरे लोग कहते हैं”—ऐसा कहके चार मतवादों या सिद्धान्तोंका कर्मोंके त्यागके बारेमें वर्णन किया गया है। साफ ही चारों एक दूसरेसे पृथक् मालूम पड़ते हैं। प्रश्नमें भी त्यागके बारेमें ‘पृथक्’ तत्त्व या अलग-अलग हकीकत पूछी गई है। इसीलिये उत्तर भी उसी ढङ्गका दिया गया है। इस प्रकार संक्षेपमें पहला मत है केवल काम्य कर्मोंके ही त्यागनेका, दूसरा है केवल सभी कर्मोंके फलोंके ही त्याग का, न कि किसी भी कर्मके त्यागका, तीसरा है सभी कर्मोंके ही त्यागका और चौथा है यज्ञ, दान तथा तपके सिवाय शेष कर्मोंके त्यागका। इस प्रकार त्यागके बारेमें चार तरहके सिद्धान्त साफ हो जाते हैं।

आगे के ४से ६ तकके श्लोकोंमें कृष्णने जो खुद अपना मत बताया है उसमें यह कहा है कि यज्ञ, दान तथा तपको भी, कर्मासक्ति एवं फलासक्ति छोड़कर ही, करना यही त्याग कहा जाता है, कहा जाना चाहिये। उनने इन तीनों/कर्मों की बड़ी बड़ाई की है और कहा है कि “ये तो पवित्र करने वाले हैं

ऐसा मनीषी लोग भी मानते हैं—“यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ।” फलतः इनके छोड़नेका सवाल तो उठी नहीं सकता । हाँ, यह किया जाना चाहिये जरूर कि इनमें तथा इनके फलोंमें आसक्ति रहने न पाये । जहाँ चौथा पक्ष इन तीनोंके करनेमें कोई विशेष बात नहीं कहता, तहाँ कृष्णका मत है कि इन तीनोंको भी कर्मासक्ति तथा फलामक्ति छोड़कर ही करना होगा ।

फिर सातसे लेकर बारह तकके श्लोकोंमें त्यागकी सात्त्विक आदि किस्में बताके उसका विवरण दिया गया है । उसके बाद कर्मके पाँच कारणोंका निरूपण करके १३से १७ तक यह सिद्ध किया गया है कि आत्मा तो इन पाँचोंमें है नहीं । वह तो अलग और निर्लेप है । इसलिये कर्मका साथी उसे मानके सभी कर्मोंसे बचनेकी कोशिश बेकार है, नादानी है । बादमें १८से २८ तक यह बात विचारी गई है कि आखिर कर्म होता है कैसा और वह रहता है कहाँ, और इस तरह प्रतिपादन किया गया है कि आत्मामें उमका ताल्लुक हुई नहीं । वह तो दूसरी ही चीजें है जिनमें कर्म सम्बद्ध है । कर्मके करनेमें अन्तःकरण या बुद्धि और धृति (हिम्मत, धारणशक्ति) की जरूरत होती है । ये दोनों न रहे तो कर्म हवामें मिल जाय । बुद्धि रास्ता बताती है और धृति पस्ती आने न देकर कर्म-मागमें डूटे रहना लाती है । इसलिये जरूरी हो गया है कि इन दोनोंका भी विश्लेषण किया जाय । क्योंकि शायद इनमें किसीमें कहीं आत्मा आ जाय । मगर २९से ३५ तकके श्लोकोंमें इन दोनोंको त्रिगुणात्मक बताके आत्माको अलग ही मान लिया है । जिस आराम और सुखके लिये कर्म करते हैं उसका निरूपण ३६-३९ श्लोकोंमें करके उनमें सात्त्विक मुख को आत्मानन्द माना है सही; मगर वह कर्मजन्य हुई नहीं । उमके लिये केवल अपनी बुद्धिकी निर्मलता अपेक्षित है—“आत्म-बुद्धिप्रसादजम् ।” वह भले ही कर्मजन्य हो सकती है । शेष दो सुख तो आत्मामें लाख कोस दूर हैं । इसके उपरान्त आमतौरमें ४०वेंमें कह दिया है कि कर्म तो सांसारिक चीजोंकी सिद्धिके ही लिये किया जाता है और वह चीजें तो सभी की सभी त्रिगुणात्मक होनेके कारण आत्मासे अलग हैं । प्रसंगवश चारों वर्णोंके स्वाभाविक गुणोंका ४१-४४ श्लोकोंमें दिग्दर्शन कराके दिखा दिया है कि आत्मासे इनका क्या ताल्लुक ? इस प्रकार जब कर्मोंमें ही भय करनेकी कोई वजह न होनेके कारण बन्धनके डरसे उन्हें स्वरूपतः त्याग करनेका सवाल आता ही नहीं, तो यज्ञ, दान, तपके स्वरूपतः त्यागकी बात कहाँ और क्यों आयुगी ? इस तरह त्यागका सविस्तर निरूपण पूरा हो जाता है । चारों वर्णोंके कर्म जब स्वाभाविक (स्वभावज) ही हैं तो फिर उनके बुरे-भले या छोटे-बड़े होनेका प्रश्न भी कहाँ आता है ? जैसाकि आगका स्वाभाविक काम जलाना और पके

भिगोना होनेके कारण उनमें भले-बुरे या नीच-ऊँचका सवाल नहीं उठता; ठीक यही बात यहाँ भी है। इस तरह वर्ण-धर्मों और कर्मोंकी समानरूपता भी प्रसंगतः सिद्ध हो जाती है।

विपरीत इसके ४५-४८ श्लोकोंमें स्पष्ट कह दिया है कि स्वकर्म यदि ऊपरसे बुरा भी प्रतीत हो तो भी उसे हगिज नहीं छोड़ना चाहिये। वह महज (स्वाभाविक) जो ठहरा। उसीके द्वारा भगवानकी पूजा भी तो होती है। कर्म ही तो भगवत्पूजा है। यदि भगवानको मन्त्रुष्ट करना या उसे जानना चाहते हो तो स्वकीय कर्मोंको ही ठीक-ठीक करना चाहिये। इस तरह तो त्यागकी जगह कर्मोंका करना ही जरूरी हो जाता है। क्योंकि भगवत्पूजा तो आखिर करनी ही है न ?

इसके बाद ४९-५५ तक संन्यासकी उपयोगिता और उसकी दशाको बताके ५६-६५ तक उसके लिये ही कर्मोंकी उपयोगिता बताई गई है। अब रह गई संन्यासकी बात। सो तो ४९में ही शुरू होती है और ६६वेंमें उसका स्पष्ट रूप दिखाया गया है। ४ वाँ श्लोक यो है, 'असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः । नैष्कर्म्यं सिद्धिं परमा संन्यासेनाधिगच्छति'। इसका मीमांसा अर्थ यही है कि "जिसकी बुद्धि कहीं लिपटी न हो, जिसका मन अपने वशमें हो और जिसे कोई भी लोभ-लालच रह न गया हो वही संन्यासके द्वारा कर्मोंके त्यागकी अन्तिम दशाको प्राप्त हो सकता है।" मन बुद्धि आदिपर अपना अधिकार रखनेसे कर्मोंके त्यागका रास्ता साफ हो जाता है और बहुतेरे काम छूट भी जाते हैं। फिर भी नियत या स्वाभाविक कर्म तो होते ही रहते हैं। 'फलानुः' जबतक उनका भी त्याग न हो जाय पूरी नैष्कर्म्यता या कर्मोंके त्यागकी आखिरी और पूर्ण हालतपर पहुँच नहीं सकते। इसीलिये संन्यास या कर्मोंका स्वरूपतः त्याग तब जरूरी हो जाता है।

कर्मत्यागकी पूर्णताकी जरूरत क्या है, यह सवाल हो सकता है। मगर इसका उत्तर तो "आरुरुक्षोर्मुनेर्यो" की व्याख्याके समय दिया जा चुका है। वही बात यहाँ भी ५०से लेकर ५५ तकके श्लोकोंमें कही गई हैं। ये श्लोक समाधिका ही व्योरेवार निरूपण करते हैं और कहते हैं कि अगर कुछ भी कर्मोंका झमेला रहा तो समाधि हवामें ही मिल जायगी। फिर तो योगारूढ या आत्मदर्शी होना असंभव हो जायगा। समाधिके लिये प्रायः बहुत ज्यादा समय लगता है—दीर्घकालकी अपेक्षा है। सो भी जब वह निरन्तर चालू रहे और बीचमें विराम होने न पाये। मनके निरोधको ही तो समाधि कहते हैं। फलतः उसके निरोधके लिये जो अभ्यास किया जाता है उसके बारेमें योगदर्शनके समाधिपादमें पतञ्जलिने

साफ ही कह दिया है कि श्रद्धापूर्वक निरन्तर बहुत दिनों तक करते रहनेपर ही वह दृढ़ होता है,—“स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः” (१४)। तब इसमें कर्मभी जरा भी गुंजाइश कहाँ रह जाती है ? उसकी तो जरूरत तभी तक थी जबतक कि आत्मदर्शनकी तरफ मनका झुकाव नहीं हुआ था। अब वैसा होनेपर तो कर्माका त्याग नितान्त आवश्यक हो जाता है।

हाँ, आत्मदर्शन हो जानेके बाद भले ही कर्म कर सकते हैं। क्योंकि तब तो खामखा कर्मोंके छोड़नेका मवाला रही नहीं जाता। पुराने संस्कारोंके बलसे आत्मज्ञानी लोग दोनों ही तरहके होते हैं, जेमा कि पहले ही कहा जा चुका है। कर्मयोगी भी होते हैं, जैसे जनक आदि और संन्यासा भी, जैसे शुकदेव आदि। पहले तो भगवदर्पण बुद्धि वगैरहसे ही कर्म करते हैं। फिर ज्ञानके बाद कर्तव्य-बुद्धिसे या विशुद्ध लोकमंग्रहकी हा दृष्टिसे। यही बात ५६से ६५ तकके श्लोकोंमें कहके और इमीपर जोर देके ६६वेंमें संन्यामके स्वरूपवाटे प्रश्नका उत्तर देते हुए साफ कह दिया है कि “मभा धर्मकर्मोंका छोडके अद्वितीय परमात्मा (आत्मा)की शरण जाओ—आत्मज्ञान प्राप्त करो। उसीके फलस्वरूप सभी पुण्यपाप रूप बन्धनोंसे छुटकारा हो जायगा। फिर मत करो”—“सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज। अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुच।” पहले इमी चीजकी भक्तिके भी नामसे ५४वें श्लोकमें कहा है और ५५वें में बताया है कि यह भक्ति अद्वैत ब्रह्मज्ञानके सिवाय और कुछ नहीं है। सातवें अध्यायके “चतुर्विधा भजन्ते मां” आदि १६-१९ श्लोकोंमें भी अद्वैत ज्ञानकी ही सबमें ऊँचे दर्जेकी भक्ति कहा है। इमीलिये जो लोग दम श्लोकमें शरणागति और प्रपत्ति आदिके नामोंसे उपासना, श्रवण, कीर्तन आदि नामक भक्तिकी बात मोचते हैं वह सत्यसे बहुत दूर हैं। यदि पहलेके ही कुछ श्लोकोंपर अच्छी तरह गौर करे तो भी उन्हें पता लग जायगा कि यहा सर्वधर्म—संन्यामपूर्वक अद्वैतज्ञानसे ही मतलब है। उसीके बाद निर्वाण-मोक्षके लिये कोई चिन्ता करनेको गुंजाइश नहीं रहती। बाकी भक्ति आदि में तो रहती ही है। फलतः फिर मत करो, कहना गलत हो जायगा। क्योंकि यदि और नहीं तो भगवानको प्रसन्न करनेका ही चिन्ता रह जाती है।

जिस तरह कर्म और संन्यामकी हां बातको लेके अठारहवें अध्यायका विश्लेषण करना जरूरी हो गया है, क्योंकि अन्तिम एवं उपसंहारवाला वही है; उसी तरह दूसरे अध्यायकी भी कुछ बातें विचारणीय हैं। पहला अध्याय पूराका पूराका पूर्ण और दूसरेके शुरूके दम श्लोकोंको गीतोपदेशको भूमिका मानते हैं, जिसमें उपदेशके लिये भूमि, क्षेत्र या प्रसंग तैयार किया गया है। यह बात तो श्लोकोंके अर्थके ही समय और आगे भी विदित होगी। ११वें श्लोक “अशोच्या-

नन्वशोचस्त्वं”से उपदेश शुरू होता है। गीतापर शंकरका भाष्य भी इसी श्लोकसे शुरू होता है। बेशक, उनने भी भाष्यारम्भमें एक लम्बी भूमिका लिखी है और उसीसे हमने शुरूमें “तत्त्वज्ञानिनां कर्म तु” आदि एक छोटासा अवतरण दिया है। इस अध्यायके कुल ७२ श्लोकोंमें शुरूके दस तो यों ही—चले गये। उनके बादसे लेकर ३८वें तक मुख्यतः आत्माके स्वरूप आदिका विवेचन करके ३९वेंमें लिखा है कि “हमने अबतक मांख्य (तत्त्वज्ञान)की जानकारी तुम्हें बताई है। अब आगे योगकी जानकारीकी बात मुनो”—“एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु।” इससे स्पष्ट है कि आगे दूसरी—योगकी ही—बात कही गई है।

आत्माका स्वरूप

यह ठीक है कि योग या कर्मयोगकी बात तो ४७वें श्लोकसे ही शुरू होती है और दो श्लोकोंमें उसके स्वरूपको अच्छी तरह बताके उसीका विवेचन आगे किया है। लेकिन ३९-४६ श्लोकोंमें उसी योगकी महत्तासूचक स्वतंत्र प्रस्तावना दी गई है। यह समूचे गीतोपदेशकी प्रस्तावना न होके सिर्फ उसी योगकी है। इसीलिये हमने इसे स्वतंत्र कहा है। यह भी बड़े कामकी चीज है, खासकर योग-सम्बन्धी आगेकी बातें समझने और पिछली बातोंके साथ सम्बन्ध जाननेके लिये। यह योग तो गीताकी खास देन है यह पहले ही कहा जा चुका है। इसीलिये इसपर ज्यादा प्रकाश डालना जरूरी है। इसी दृष्टिसे इसकी स्वतंत्र प्रस्तावनाके ८ श्लोकोंके साथ ही तत्त्वज्ञान सम्बन्धी पहले के ११-३८ श्लोकोंपर भी एक निगाह डालनेकी आवश्यकता है। ऐसा करते ही मालूम हो जाता है कि ११-३० श्लोकोंमें तो आत्माकी अजरता, अमरता, निर्विकारिता और नित्यताका प्रतिपादन बहुत अच्छी तरह किया गया है। यह ठीक है कि वह प्रतिपादन यहाँ स्वतंत्र नहीं है; किन्तु स्वधर्म और स्वकर्मकी कर्तव्यताकी पुष्टिके ही लिये किया गया है। इसीसे यह भी निर्विवाद हो जाता है कि गीतोपदेशकी भित्तिकी बुनियाद अध्यात्मवादसे ही बनी है। इसीलिये शुरूमें वही बात आई है। मरने-मारनेके तथा हिंसा-अहिंसाके ही खयालसे तो अर्जुन स्वकर्मसे विचलित हो रहा था। कृष्णने शुरूमें ही उसकी जड़ ही काट दी।

उनने कह दिया है कि मरने-मारने तथा हिंसा-अहिंसाका खयाल तो महज नादानी है। भीष्मादिकी आत्मा तो मरती नहीं और न दूसरों को मारती है। क्योंकि सभी आत्मायें अविनाशी और निर्विकार हैं। फिर हिंसा-अहिंसाकी बात ही कहाँ रही? रह गई उनके शरीरोंकी बात। सो तो आज खत्म हुए, कल खत्म

हुए जैसे ही हैं। उनका नाश तो कोई भी शक्ति—परमेश्वर भी—रोक सकती नहीं। वह तो अनिवार्य है अवश्यम्भावी है। यदि युद्ध में नहीं, तो ज्वर, महामारी आदिसे ही वे शरीर एक न एक दिन खत्म होंगे ही। फर्क यही है कि तब मरना केवल मरना होगा। लेकिन अब मरनेमें मजा है, बहादुरी है, नाम और यश है, आत्मसम्मान है, “समर मरण अरु सुरसरि तीरा। रामकाज क्षणभंग शरीरा” वाली बात है। फिर चिन्ता कैसी? आगा-पीछा कैसा? यही तां फायदेका सौदा है।

१९वें और २१वें श्लोकोंमें जो करारी डाँट उन लोगोंको बताई है जो आत्माके बारेमें चिन्ता करते और हिंसा-अहिंसाकी बातें करते हैं वह बहुत ही सुन्दर है, निराली है, खूब है! साफ ही कह दिया है कि जो इस आत्माको मारनेवाली चीज मानते हैं और जो इसे मरनेवाली समझते हैं “वे दोनों ही कुछ नहीं जानते, बेवकूफ हैं, नादान, हैं, कोरे हैं”—“उभौ ती न विजानातः” (१९)। इसी तरह २१वेंमें साफ ही कहते हैं कि “जिसने इस प्रकार आत्माको अजन्मा अविचार, सनातन और अविनाशी जान लिया भला वह किसीको मार-मरवा सकता है!”—‘वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम्। कथं स पुरुषः पार्थ कं घानयति हन्ति कम्!’ यहाँ “कथं स पुरुषः” और भी सुन्दर है। वह तो मर्द है, नामर्द तो है नहीं। तब भला वह कैसे मारने-मरवानेकी बात सोचे! यह तो नामर्दका रास्ता है, इससे तो नामर्दी और हिचकको प्रोत्साहन मिलता है और मर्द होके वह ऐसा काम करेगा! यह साराकम सारा वर्णन इतना सरस और युक्ति-दलीलोंसे भरा है कि लोट-पोट हो जाना पड़ता है। तर्क भी इतना जबर्दस्त और सामर्थिक (uptodate) एवं वैज्ञानिक है कि कुछ कहिये मत। एक नमूना सुनिये।

१३वें श्लोकमें आत्माकी अविनाशिताकी दलील दी गई है। कहते हैं कि “एक ही जन्ममें कुमारावस्था, युवावस्था तथा वृद्धावस्थासे हमें आमतौर से गुजरना होता है”—“देहिनोऽस्मिन्यथादेहे कौमारं यौवनं जरा।” यह याद रखना होगा कि इन तीनों अवस्थाओंका शरीर एक हार्गज नहीं होता। कमसे कम तीन तो होते ही हैं, जो एक दूसरेसे सोलहों आने जुदा होते हैं। यों तो एक एक अवस्थामे भी जानें कितने जुदा-जुदा शरीर हो जाते हैं। जिन अनन्त परमाणुओं से खून, मांस, हड्डी आदिके जरिये किसी एक अवस्थाका शरीर बना होता है दूसरी अवस्थामें वह एक भी पाये नहीं जाते! वे तो जानें कहाँ गायब हो जाते हैं और उनकी जगह बिल्कुल ही नये और निराले परमाणु (atoms) ले लेते हैं! नहीं तो तीनों अवस्थाओंमें पार्थक्य क्यों होता? यों भी कुमारावस्थाके

शुरूमें होने वाली देहके साथ युवावस्थाके अन्तिम परिपाकके समयके शरीर से कोई मिलान हो सकती है क्या ? वे दोनों तो साफ ही जुदे हैं—जुदे मालूम होते हैं ! फिर वृद्धावस्थासे मिलानका सवाल क्या ? विभिन्न अवस्थाओंके जुदे-जुदे और परस्पर विरोधी काम ही इस बातके सबूत हैं कि शरीर जुदे-जुदे हैं । बाल्यावस्था की निपट असमर्थता और जवानीकी पूर्ण समर्थताके बाद बुढ़ापे की निराली असमर्थता ही पुकार-पुकारके अपने-अपने शरीरोंको अलग बताती हैं ।

इसे यों भी समझ सकते हैं । नया चावल कोठीके भीतर बन्द करके रखते हैं और किसी भी तरफसे हवा न जा सके इसका पूरा प्रबन्ध करते हैं—कोई जरा भी छिद्र या मुराख रहने नहीं देते । नहीं तो बाहरसे कीड़े घुस जायें और बरसाती हवा चावलको चोपट कर दे । फिर भी चार-छे मालके बाद अगर उन्ही चावलोंको निकाले, पकाये और ग्वाये तो निगला ही स्वाद, निराली गन्ध और निराली तृप्ति होती है जो बातें नयोंमें पाई हो न जाती थी । पचनेमें तब भारी थे अब हलके हो गये; तब देरसे पकते थे, अब फौरन पक जाते हैं, तब माँड़को छोड़ते न थे, अब माँड़से उनका कोई ताल्लुक ही नहीं ऐसा प्रतीत होता है ! यह बात क्यों और कैसे हो गई ! माटी बुद्धिमें तो यह बात समझती नहीं । मगर यह तो मानना ही होगा कि हजार कोशिश करने और हवाका प्रवेश रोकने पर भी परमाणुओंकी आवाजाहो रोका जा सकती नहीं ! वे तो सर्वशक्तिमान जैसे हैं ! उनकी अपार महिमा है ! फलतः चावलके भीतर जितने भी पुराने परमाणु थे, जिनसे वह बना था, एक-एक करके सभी भाग निकलें, छिंसक गये इन्ही चार-छे सालोंमें, और उनकी जगह बिल्कुल ही नयोंने ले ली ! दूसरी बात होई नहीं सकती ! हमें पता ही न लगा और चावल दूसरे हो गये ! पहलेवाले फरार हो गये और उनने अपनी जगह दूसरोंका बिठा दिया—ऐसोंको, कि कोई गिरफ्तार करी नहीं सकता, चाहे लाख यत्न कर ! पुगने चम्पत ! नये हाजिर !

केवल अन्दाजी बात नहीं है । अब विज्ञानकी महिमासे ऐसी प्रयोगशालाएँ (Laboratories) बनी हैं कि उनमें घुसके आप यह सृष्टिका करिश्मा आँखें देख सकते हैं । योंतो हमें कुछ पता ही नहीं चलता कि क्या हो रहा है । मगर अगर किसी प्रयोगशालाके वैज्ञानिक यंत्रोंके सामने अपना हाथ रख दें, तो हमें आश्चर्यचकित हो जाना होगा यह देखके, कि किम तेजीके साथ हमारा अपने हाथसे लक्ष-लक्ष परमाणु हर सेकंडमें भागे जा रहे हैं और उनकी जगह नये घुस रहे हैं । हमें ताज्जुब होगा और अवाक् रह जाना पड़ेगा । मगर इसीके साथ-साफ-

साफ दिखेगा कि किस प्रकार पुरानी चीज खत्म होके उसकी जगह एकदम नई और ताजी चीज तैयार हो रही है, हो जाती है। उसी जगह यह भी मालूम हो जायगा कि जाने कितने ही शरीर पचास-साठ सालके भीतर बने और बिगड़े। हालांकि यों देखनेसे मालूम पड़ता है कि वही एक ही शरीर बराबर बना है—केवल कुछ मरम्मत हुई है या मुलम्मा चढ़ा है। यही बात वर्तमान साम्यवादी अंग्रेज विद्वान् श्री जोन स्ट्रेचीने अपनी पुस्तक “समाजवादका सिद्धान्त और व्यवहार” (The Theory and Practice of Socialism) के ३९२ पृष्ठमें लिखते हुए मार्क्सवादके मूल नेता श्री फ्रेड्रिक एंगेल्सके “ड्यूह्लिंगके विरुद्ध” (Anti Duhring) पुस्तकके एक अंशको ज्योंका त्यों उद्धृत कर दिया है। वह इस प्रकार है :—

“In the same way Engels observes that the eating and excreting processes, which every living thing must continually maintain, mean that the actual physical structure of every man (for example) is continually changing. A man is not composed of the same cells as he was thirty years ago. Not a single one of the atoms of matter, which then constituted the man is left. And yet we say without hesitation that it is the same man. The movement or evolution, through time, of a living organism, seems to present an analogous contradiction to the movement of an object through space. Life is, therefore, also a contradiction, which is present in things and processes themselves and which constantly asserts and solves itself; and as soon as the contradiction ceases, life too comes to an end, and death steps in”—“Anti-Duhring ” page 138.”

इसका आशय यह है, “उसी तरह एंगेल्सका यह भी कहना है कि हर एक जानदारके लिए जिस चाने ओर पाखानेका निरन्तर जारी रहना लाजिमी है उसी का यह मतलब है, कि हर एक इन्सान वगैरहके जिस्मकी बनावट निरन्तर बदल रही है। तीस साल पहले जिन मज्जीब झिल्लियोंमें मनुष्यका शरीर बना होता है, वे उस मुकदतके बाद रह नहीं जाती हैं। उन समय जिन परमाणुओंसे शरीर बना था उनमें एक भी रह नहीं जाने। फिर भी बिना हिचक यह देते हैं कि यह वही आदमी है। किमी जीवित पदार्थका समय पाके जो विकास होता है या उसमें जो

गति हो जाती है, उसमें जो परस्पर विरोध होता है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि किसी पदार्थके एक स्थानसे दूसरे स्थानमें जानेमें। “इसीलिये जीवन भी विरोधी चीज है और यह विरोध खुद पदार्थों और उनकी क्रियाओंमें ही मौजूद है। यह विरोध अपने आप ऊपर आ जाता है और फिर इसका समाधान भी हो जाता है। यह विरोध ज्योंही खत्म हुआ कि जीवनलीलाका भी अन्त हुआ और मौत आ धमकी।”

इस प्रकार अत्यन्त वैज्ञानिक तर्क दलीलके साथ गीताने भी बहुत समय पहले एंगेल्सकी ही तरह कह दिया था कि यदि इस प्रकार परस्पर विभिन्न शरीरोंके होते हुए भी हम उन्हें एक ही मानते हैं, और सबसे बड़ी बात यह है कि आत्मा एक ही रहती है; उसका परिवर्तन या नाश नहीं होता; इसीलिये तो बचपनकी देखी-सुनी बातोंकी याद बुढ़ापेमें भी हां आती है; तो वर्तमान शरीरके मिलनेके पूर्व और इसके खत्म होनेके बाद जो शरीर थे और जो मिलेंगे उनमें भी उसी आत्माकी सत्ता माननेमें क्या अड़चन है जो इस वर्तमान शरीरमें है? जिस तरह एक जन्मके ही तीन विभिन्न शरीर बताये गये हैं वैसे ही तां तीन जन्मोंके भी तीन हैं और आगे बढ़के तीस और तीन लाख जन्मोंके भी होते हैं। बात तो सर्वत्र एकसी है। यदि बचपनकी सभी बातें बुढ़ापेमें याद नहीं आती हैं और शायद ही एकाधका स्मरण होता है, तो दूसरे जन्मके शरीरोंके बारेमें भी ऐसा ही होता है। कोई बच्चा पढ़ने या दूसरे ही कामोंमें कुन्द, कोई तेज और कोई अत्यन्त विलक्षण होता है। इससे मानना पड़ता है कि पूर्व जन्मके अभ्यास काम कर रहे हैं, ठीक जैसे निद्राके बाद पहले पढ़ी-लिखी बात याद आ जाती है। मौत भी तो आखिर नींदकी बड़ी बहन ही है न? इसमें तम या अन्धेरे का पर्दा बहुत ही सख्त होनेके कारण स्मृति और भी पतली पड़ जाती है। या शायद ही कभी किसीको होती है। लेकिन हमारा प्रयोजन यहाँ इन बाहरी दलीलोंसे नहीं है। हमें तो एक ही युक्ति-तर्कको नमूनेके तौर पर पेश कर देना था।

बीचके “अथ चैनं नित्यजातं” (२६) आदि श्लोकोंमें जो आत्माके मरने या विनाशकी बात कही गई है, वह तो केवल स्वघर्मसे, विमुख न होनेके ही लिये सहकारी तर्क (supplementary argument) के रूपमें ही है। वहाँ तो इतना ही कहना है कि जैसे शरीरका नाश अनिवार्य है, इसीलिये उसे बचानेके खयालसे भी युद्ध रूप स्वघर्मसे भागना मूर्खता है, ठीक उसी तरह यदि आत्माको भी नश्वर और क्षणभंगुर ही मान लें, तो भी स्वघर्मसे विमुख होना कभी वाजिब नहीं। क्योंकि जो बिगड़ेगा वह फिर बनेगा और जो बनेगा, जरूर ही बिगड़ेगा, यही संसारका नियम है और यह हमारे काबूकी बात है नहीं कि इस ही रोक

दें । यदि हम न भी लडे', तो आत्माका नाश तो होगा ही, यदि हमने उमे अनित्य मान लिया । बस, इसका इतना ही मनलब है । ऐसा समझनेकी भारी भूल कोई न करे कि ऐसा कहके गीताने भी आत्माका विनाशी माना है । सारीकी सारी गीता इस सिद्धान्तके खिलाफ है । संकडों बार आत्माकी अमरता और एकरसता उसमें दुहराई गई है ।

इसके बाद अध्यात्मवाद के बारेमें कुछ भी कहना रह जाता नहीं । फलतः ३१-३७ श्लोकोंमें धर्मशास्त्रोंके विधि-विधान और दुनिया में नेकनामी बदनामी एवं आत्ममम्मानके आधारपर उसी स्वधर्मके करनेकी पुष्टि की गई है । लोग ऐसा न समझ बैठें कि जब गीताने अध्यात्म ज्ञानसे ही शुरू किया है तो उमे सांसारिक हानि लाभोंमे कोई वास्ता नहीं है; इसीलिये गीताकी दृष्टि इनकी तरफ कतई नहीं है; यही वजह है कि इन सभी सांसारिक बातों और खयालोंको भी उसने सामने ला दिया है । यदि ऐसा न होता तो गीताकी बात एकांगी एवं अधूरी रह जाती जैसा कि शुरूमे ही कहा है । गीताको सध तरह मे पूर्ण और व्यावहारिक बनना था, पूर्ण अनुभवी बनके ही पथदर्शन करना था और वही चीज न हो पाती, अगर यश-अपयश, आत्ममम्मा न आदिकी ओर स वह नजर फेर लेती । उस दशामें अनुभवी लोग उममें कमी पाते और उसकी ओर सहसा खिच आते नहीं । इसीलिये इस पहलूको भी उसने नहीं छोड़ा है । विधि-विधानके अनुसार स्वर्ग-नरक आदि भी डमी पहलूके भीतर आ जाते हैं । इनका स्थान न तो अध्यात्म दृष्टिमें है और न योगदृष्टिमें ही । इसीलिये वे भी यही दिखाये गये हैं ।

सांख्य और योगमें अन्तर

इसके बाद योगवाली दृष्टिको ओर जानेके पहले एक ही श्लोक—३८वाँ— रह जाता है । वह यों है, “सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ । ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्ससि ॥” इसका अर्थ है कि “जय-पराजय, हानि-लाभ और सुख-दुःखको समान समझके—यानी इनकी पर्वा न करके—लड़ाईके लिये तैयार हो जाओ । फिर तो तुम्हार पास पाप फटकने भी न पायगा” । लड़ाईमें हार या जीत—दोमें एक—जरूरी है । फलतः तदनुसार ही हानि या लाभ भी अनिवायं है । फिर तो दुःख या सुख खामखा आता ही है । यही है साधारण नियम । ये चीजें बदली जा सकती हैं भी नहीं । इसलिये इन्हें समान बनाना असंभव है । इसीलिये गीता कहती है कि इनका बाहरी रूप ज्योंका त्यों रहते हुए भी हम इन्हे समान इस तरह बना सकते हैं कि दिल-दिमाग पर इनका

कोई खास असर न होने दे। अध्यात्मवर्द या वेदान्तका यह अटल सिद्धान्त है कि सुख-दुःखके कारण बाहरी पदार्थ नहीं हैं। हम अपने दिल दिमागमें उन्हें जो स्थान देते या उनका जैसा स्वरूप खड़ा करते हैं तदनुसार ही वे सुख-दुःख आदिके कारण बनते हैं और नहीं भी बनते हैं। इन्हींको मानसिक या मनोराज्यके पदार्थ कहते हैं।

दृष्टान्तके लिये किसी स्त्रीको ले सकते हैं। वह तो एक ही प्रकारकी होती है—उसका बाहरी रूप तो एक ही होता है। अब यदि वही भली या बुरी हो या सुख-दुःख पहुँचानेवाली मानी जाय तो सभीको उसके करने समान रूप में ही सुख या दुःख होना चाहिये। मगर ऐसा तो होना नहीं। एक ही स्त्री किसीके लिये सुखद, किसीके लिये दुःखद और किसीके लिये दोनोंमें एक भी नहीं होती। जो पुरुष उसे बहन, बेटी या माता मानता है, उसकी कुछ और हालत होती है, जो उसे स्त्री मानता है उसकी दूसरी ही और जो उसकी तरफमें निगा उदासीन या लापवा है उसकी तीसरी ही दशा होती है। पहली दो हालतों में राग या द्वेष या प्रेम और जलनकी जो बातें पाई जाती हैं। वह तीसरी दशा में कनई लापता है। वेश्या, धर्मपत्नी और माताके बाहरी रूपमें कोई भी अन्तर नहीं होता है। एक ही स्त्री किसीकी माँ, किसीकी पत्नी और किसीके लिये वेश्या भी परिस्थितिवश हो सकती है। इसीमें वह आरामदेह या तकलोफदेह बन सकती है। सोभी एक ही समयमें किसीको आराम देनेवाली और किसीको तकलीफ देनेवाली। क्यों ? इसीलिये न, कि पत्नी, वेश्या, माता, बहन आदिके रूपमें एक ही स्त्रीकी जुदा-जुदा कल्पना अलग-अलग लोग अपने अनामों कर लेते हैं ? और जो विरागी या मस्तराम ऐसी कोई भी कल्पना नहीं करके लापवा रहता है उसे उस स्त्रीमें सुख या दुःख कुछ नहीं होता। इसलिये सिद्ध हो जाता है कि किसी भी पदार्थका बाहरी रूप कुछ नहीं करता। किन्तु उसका मानसिक रूप जैसा खड़ा किया जाता है तदनुसार ही वह सुख-दुःखादिका कारण बनता है—उस वंश बनना पड़ता है।

इसीलिये ३८वें श्लोकमें गाँताने इसकी जड़ ही काट देना है। उसने कह दिया है कि अपने दिल-दिमागपर जय-पराजय, लाभ-हानि और सुख-दुःखका असर होने ही न दो, दिल-दिमागको यह मौका ही न दो कि इन चोजोंका रूप अपने भीतर खड़ा कर सक, ऐसा न होना पाये कि दिल-दिमागकी स्वाभाविक एकरमता, गंभीरता और शान्तिको, ये सभी अपनी छाया और अपना प्रतिबिम्ब उसपर डालके, भङ्ग करें, बिगाडे। फिर तो पौ बारह है, फिर तो सब कुछ ठीक है, फिर तो पाप-पुण्यकी जड़ ही कट जाती है। पाप-पुण्यके बाव लो ये मानसिक रूप ही हैं,

चीजोंका मानस पटल पर पड़ा हुआ अमर और प्रतिबिम्ब ही है, छाया ही है। इस प्रकार अध्यात्मवाद और वेदान्तके सिद्धान्तके ही आधारपर कर्म करनेकी बातका प्रतिपादन पूरा किया गया है। क्योंकि जब आत्मा निर्विकार और निर्गुण है, निर्लेप और अजर-अमर है तब तो मानसिक कल्पनाके ही चलते वह भटकती है और पाप-पुण्यमें पड़ती है, जैसे जंगलमें भटक जानेवाला काँटे-कृशोंमें बिघता या चोर डाकूओंमें लुटता है। और जब वही चीज नहीं रही, जब मानसिक समता (balance) बिगड़ने न पाई, तो फिर खतरा ही कहाँ रहा ?

अब विचार पैदा होता है कि जिस समताका उल्लेख यहाँ किया गया है उसीका जिक्र आगे कर्मयोगके प्रकरणके ४८वें श्लोकमें भी आया है। यहाँ भी “सुखदुःखे समे कृत्वा” है और वहाँ भी “सिद्धयसिद्धयो समो भूत्वा” लिखा है। ऐसी दशामें दोनों एक ही चीज हो जाती है। फिर अध्यात्मवादके प्रकरणके अन्त और योगके आरम्भके पहले जो ३९ श्लोकमें बड़ी तपाकके साथ कहा है कि “तत्त्वज्ञानकी बात कह चुके अब योगकी बात सुनो”, उसका तो कोई मतलब रही नहीं जाता। वह बेकार और निरर्थक मान्य पड़ता है। मगर ऐसा मान भी तो नहीं सकते। गीताकारको क्या इतनी मोटी भी बुद्धि न थी कि यह बात समझ जायें ? और जो गीतामें सांख्य एवं योगके दो मार्गोंका बारबार जिक्र आया है उसका क्या होगा ? यह कोई बच्चोंकी तो बात है नहीं। इसीलिये कुछ अजीबसा घपला यहाँ आ खड़ा होता है।

यह बात दो जरूर है। यहाँ दिक्कत तो मालूम होती ही है। इसीलिये जग गौर से कई बातें विचारना है। पहली बात यह है कि हम अध्यात्मवाद के उप-मंहारवाले ३८वें श्लोकके “नवं पापमवाप्स्यमि” तथा कर्मयोगकी भूमिकाके ३९वें श्लोकके “कर्मबन्धं प्रहास्यमि” शब्दोंपर भी विचार करें। पहले शब्द तो इतना ही कहते हैं कि “ऐसा होनेसे तुम्हारे पास पाप फटकने न पायेगा।” उनका इस बातमें कोई तात्पर्य नहीं है, कोई भी प्रयोजन नहीं है कि आया कर्म पाप-पुण्य पैदा करते हैं या नहीं, कर्मोंमें पाप-पुण्य पैदा करनेकी शक्ति है या नहीं। तत्त्व-ज्ञान और अध्यात्मवादको इसमें कोई भंग नहीं होती। वह इन बातोंकी ओर दृष्टि डालना फिजूल समझता है। बल्कि यों कहिये कि वह ऐसा करनेको पतन एवं पथभ्रष्टताकी निशानी मानता है। वह यह बालकी खाल क्यों खींचने लगा ? वह तो इतना ही कहता है कि जब आत्मा निर्लेप है, अकर्ता है, जब उसमें कर्म हुई नहीं, तो फिर कर्मका फल वह क्यों भोगे ? कर्मका फल उसके निकट आये भी क्यों ? आनेकी हिम्मत भी क्यों करे ? हाँ, एक ही बात है कि मनमें—दिल-दिमागमें—उसकी कल्पना कर ली जाय तो गड़बड़ हो सकती है, होती है।

इसीलिये उमने उमी चीजको अन्तमे रोक दिया है और साफ कह दिया है कि खबरदार, दिल-दिमागकी गम्भीरता (serenity) बिगडने न पाये। फिर मजाल किमकी कि फौमा मके ? ऐसी दशामे जहाँ आगका सम्बन्ध हो नहीं वहाँ उसकी लपट, गर्मी या आँच आयेगी कैसे ?

और ३९वें श्लोक वाले शब्द ? यह तो कुछ और ही कहते हैं। वह तो कहते हैं कि "ऐसा होनेपर कर्मोंमे जो बन्धकता या बंधने और फँसानेकी शक्ति है वही खत्म हो जायगी।" मन्त्र यह है कि ये शब्द आत्मा के अकर्तृत्व आदिका खयाल न करके कर्मके स्वरूपका ही खयाल करते हैं—इनकी नजर उसी तरफ है। वह कर्मोंमे फल देनेकी ताकत और शक्तिको मानके ही ऐसा उपाय मुझाते हैं कि वह शक्ति बेकार हो जाय, भारी जाय। जिस तरह भुने जानेपर बीजमे अंकुर पदा करनेकी ताकत नहीं रहती, खत्म हो जाती है, ठीक उसी तरह कर्मको भी भून देनेकी बात ये वचन बताते हैं। आत्मा निर्गुण है, कर्तृत्वशून्य है, निर्लेप या कि भगुण, कर्तृत्वयुक्त और लिपटनेवाली-लिपटानेवाली, इम खोद विनोदमे वे नहीं पडते। इम गहरे पानीमे वे उतरना नहीं चाहते—उतरते नहीं। आत्मा चाहे कुछ भी क्यों न हो, वह करनेवाली ही क्यों न हो, फिर भी ऐसी युक्ति की जा सकती है कि कर्म ही भून दिये जायँ और सब पंवार ही खत्म हो जाय। अतएव यही कहना ठीक है कि इन वचनोंकी दृष्टि पहलेवालोंसे ठीक उलटी दिशामे है—दूगर किनारे है। यदि इमी श्लोकके बादका ४०वाँ श्लोक देखे तो वहाँ भी "प्रत्यवायो न विद्यते"—"पाप होता ही नहीं रहता ही नहीं"—ऐसा ही लिखा है। इमसे भी यही बात निकलती है कि योगवाली हिकमत या योगकी जानकारीसे पाप पैदा होने पाता ही नहीं—उमका अस्तित्व ही नहीं रह जाता—उसकी मत्ता होने ही नहीं पाती। फिर वह जायेगा किमके निकट ? जो चीज हई नहीं, उसमे किसीको खतरा ही क्या। इम प्रकार माख्य और योगकी विशेषता सिद्ध हो जाती है।

दूसरी बात भी है। ३८व श्लोकमे युद्धरूप क्रिया या कामके बारेमे ममत्वबुद्धिकी बात नहीं कही गई है। किन्तु उमके फलोंके ही बारेमे। जय-पराजय, लाभ-हानि और सुख-दुख तो युद्धके परिणामस्वरूप ही क्रमशः एकके बाद दीगरे होते हैं और उन्हीके असरसे दिल-दिमागको बचा रखनेको कहा है। मगर ४८वे श्लोकमे जो सिद्धि-असिद्धिमें ममता या एकरसताकी बात कनी गई है, वह कर्मोंके ही बारेमे है और प्रकृतमें युद्धको ही लेकर है। लड़ाई अन्ततक हो या बीचमे ही रह जाय, खत्म हो जाय इम बातकी पर्वा कतई न हो यही योग है। इम बातका दिलपर जरा भी असर न हो, यही चीज वहाँ कही गई

है। इस प्रकार जहाँ पहली खूबोमें कर्मको भूननेकी बात है, तहाँ इसमें उसका कोई भी प्रभाव दिलपर न आने देनेकी बात है। इसीके फलस्वरूप कर्म भूने जायेंगे। यह बुनियादी चीजको ही पकडता है। कर्मोंका ही असर न होने दिया जाय तो योग हो गया और उनके नतीजोंको ही पाममें फटकने न दिया गया तो सांख्य हो गया।

तीसरी बात भी है जिससे योगका निरूपण अलग किया गया है। यह ठीक है कि कर्मकी मिद्धि-असिद्धिकी लापर्वाहीको ही योग कहते हैं। मगर सवाल तो यह है कि वह हो क्योंकर? जरा देखिये तो सही यह कितनी कठिन चीज है। फलकी इच्छाको स्थान न देना, फलकी ओरसे लापर्वा होना, कर्ममें आस-वित्ता न होना और कर्मत्याग में आग्रह न रहना—ये चार चीजें बताई गई हैं। इनके बताने और इनपर अमल करनेका सीधा मतलब यही है कि हमारी दृष्टि कर्मके ऊपर इस हदतक बंध गई हो, हमारे मनकी एकाग्रता (concentration) कर्मके ऊपर इस तरह पूर्ण और इतनी पक्की हो गई हो कि वह फलेच्छा और फलकी तो बात ही जाने दीजिये, वह तो जुदी चीजें हैं, कर्मके त्याग और उसके करनेकी ओर भी न जा सके! क्या कमाल है! कौसी लासानी एकाग्रताकी बात है! किस अलौकिक मनोयोगका निरूपण है! मन कर्ममें इतना बँधा है और उस बन्धनकी सीमा इतनी संकुचित एवं निर्धारित है कि कर्मके आगे जो उसका करना या न करना है उसे भी वह देख नहीं सकता, वहाँ भी वह जा नहीं सकता, वहाँ जानेकी भी उसे इजाजत नहीं है! वहाँ भी उसके लिये 'नो ऐडमिशन' (No admission) ही है। जो बात दिमागमें आनेवाली नहीं जँचती वही लिखी गई प्रतीत होती है! क्या खूब!

यह तो ऐसा ही है जैसाकि छुरेकी धारपर होकर गुजरना और फिर भी पाँवको कटनेसे बाल-बाल बचा लेना! यह तो सबके लिए संभव नहीं। यह तो कोई बिरला ही माईका लाल कर सकता है! इस अनोखी देवी कलाका पारंगत तो गायद ही कोई होता है, हो सकता है। ऐसा वही हो सकता है जो प्राणायामकी क्रियासे समूचे शरीरको तौलके ऐसा ऊपर—इतना ऊपर—उठा ले कि पावोंका केवल सम्बन्ध ही उस धारपर हो और शरीरका जरा भी भार उसपर न होने पाये। शरीर न तो इतना ऊँचा उठ जाय कि छुरेसे सम्बन्ध ही टूट जाय, क्योंकि तब ही उसकी धारपरका चलना कहा जायगा नहीं! और न ऐसा ही उठे कि धारपर जरा भी—नाममात्रको भी—उसका बोझ पड़े, क्योंकि तब तो पाँव ही कट जायगा! फिर भी पाँवके द्वारा शरीरका सम्बन्ध भी धारसे बना

रहे ! उफ, गत्रबको करामात है ! ठीक यही करामात कर्मके बारेमें भी करनेकी बात ४८वें श्लोकमें कही गई है !

प्रश्न होता है कि यह हो कैसे ? यहींपर मदद करने और इस महान संकटसे उबारनेके लिए सांख्य या अध्यात्मज्ञान आ जाता है । ठीक, छुरेपर जुटे शरीरकी ही तरह यहाँ मनको बहुत ऊँचा उठाना होगा, ऊँचा उठाना होगा । वह इतना ऊपर चला जाय कि कर्मके अलावे बाकी सभी चीजें अनन्त दूरीपर—बहुत नीचे दूर—पड़ जायें । उन सबोंसे मन बेलाग हो जाय । मगर उसीके साथ कर्मसे सम्बन्ध भी जुटा रहे—वह टूटने न पाये । जबतक वह अध्यात्मदर्शन और तत्त्व-ज्ञानकी पूर्णताके फलस्वरूप बड़ी ऊँचाई (high plane) पर चला नहीं जाता, खामखा गड़बड़ी होगी और खतरा बराबर बना रहेगा कि कभी इधर ओर कभी उधर जाय । मनकी इसी दशाको—इसी उँचाईको—चौथे अध्यायके “गतमंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः” (२३) श्लोकमें “ज्ञानावस्थितचेतः” या ज्ञानावस्थित चित्त कहा है । वह ज्ञानमें डूब जाता है । तीसरे अध्यायके “यस्त्वात्मरतिरेव” श्लोकमें इसे ही “आत्मरतिः” और “आत्मतृप्तः” कहा है । जो अमृतमें डूबा है उसे शर्बतकी पर्वा क्यों हो ? यही बात यहाँ है । जो आत्मानन्दमें मस्त है, उसीमें तृप्त है, उसीमें डूबा है वह इधर-उधर क्यों जाय ? फिर भी एक ओर—सिर्फ कर्मकी ओर—जाना भी है ! यही तो निरालापन है ! गीतामें इस हालतका वर्णन बार-बार आया है । यही ज्ञानकी असली अवस्था है और इसीकी मददसे मन कर्मके आगे-पीछे बाल भर भी नहीं बहकेगा । नहीं तो वहीं कट जायगा ! यही योग है जिसमें आत्मज्ञान मददगार है ।

योगमें आत्मज्ञान निहायत जरूरी है और उसीके फलस्वरूप जो सिर्फ कर्म-तक ही मन पहुँचने दिया जाता है इसी युक्ति, इसी हिकमत और इसी कलाकी आगे भी प्रशंसा की गई है । दरअसल योगमें तीन चीजें हैं । एक तो कर्म है । दूसरी उमीतक मन या बुद्धिकी पहुँच और तीसरी चीज है इसीके लिये जरूरी तथा आधारभूत आत्मदर्शन या आत्माका साक्षात्कार । इनमें कर्मके सिवाय शेष दोको ही एक साथ मिलाके योगके सम्बन्धकी बुद्धि, जानकारी या कला कहा गया है “बुद्धिर्योगैत्विमां शृणु” (२।३०) में । इन दोनोंमें भी असली चीज वही आत्मज्ञान है । क्योंकि उसीके बलपर ऊँचे उठके मन कर्मसे आगे जा नहीं सकता है । इसीलिये “दूरेण ह्यवरं कर्म” (२।४९) और “बुद्धियुक्तो जहातीह” (२।५०) श्लोकों में कह दिया है कि “इस बुद्धि या ज्ञानके योग याही सम्बन्धको हटा देने पर बचा बचाया कर्म तो रद्दी चीज है, बहुत बुरा है । इसलिये कर्मसे पैदा होनेवाले अनर्थोंसे बचनेके लिये इसी बुद्धिकी शरण जाओ । इसके बिना तो

फलकी आकांक्षा आदिके चलने दुर्दशा होती है।” “त्रिपरीत इसके यदि वह इस बुद्धिमें युक्त—इसमें सम्बन्ध—हो जाय, तो पुण्य-पाप दोनोंसे ही उसका पिंड छूट जाता है। अतएव योगकी ही प्राप्तिके लिये कोशिश करो वही तो कर्मकी काला, हिकमन या विशेषज्ञता है।”

यहाँ ५०वें श्लोकमें जो पुण्य-पापसे पिंड छूटने की बात कही गई है वह ठीक वैसी ही प्रतीत होती है जैसी आत्मज्ञानके फलस्वरूप ३८वें श्लोकमें बताई गई है। इससे यह खयाल हो सकता है कि ज्ञान और योगमें कोई फर्क नहीं है। मगर इसीके बादके ५१वें श्लोकमें जो ‘हि’ शब्द दिया गया है और जिसका अर्थ है ‘क्योंकि’, उसमें पता लगता है कि वह श्लोक पहलेके मतलबको स्पष्ट करता है। पहलेमें जो कुछ इस तरहके शककी गुन्जाइश है उसे खुद समझके ही वह इस-पर और भी प्रकाश डालना है। अब जरा “कर्मजं बुद्धियुक्ता हि” आदि उक्त श्लोकका अर्थ देखिये। वह यों है, “क्योंकि बुद्धियुक्त (बुद्धिवाले) मनीषी लोग कर्मसि पैदा होनेवाले फलोंको छोड़के जन्ममरण रूप बन्धनमें छुटकारा पा जाते और निरुपद्रव स्थानमें पहुँच जाते हैं।” पहले श्लोकोंमें जो पुण्य-पापके त्यागने या उनमें पिंड छूटनेकी बात कही गई है ठीक उसीका उल्लेख इस श्लोकमें “कर्मसे पैदा होनेवाले फलोंको छोड़के” इन शब्दोंमें किया है और कहा है कि जन्ममरण रूप बन्धनमें वे छूट जाते हैं। पहले श्लोकके “बुद्धियुक्ताः” की ही जगह यहाँ “मनीषिण” कहा है।

अब यदि इन सभी बातोंको मिलाके गौर करें तो पता चलेगा कि भूमिका वाले ३९, ४० श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है कि योगके करते कर्मों की बंधन-शक्ति खत्म हो जाती है और पुण्य-पाप होने पाते ही नहीं, वही बात यहाँ समर्थनके रूपमें दुहराई गई है। इसीलिये श्लोकमें ‘बन्ध’ शब्द भी आया है। असलियत यह है कि कर्मोंमें ही जो मन बुद्धि जम गई है उसका परिणाम यह होता है कि बन्धनसे छुटकारा मिलना है। कर्ममें हटके यकायक बन्धनपर जा पहुँचे और उसे खत्म किया ! कर्म और बन्धनके बीचमें कई सीढ़ियाँ पड़ती हैं। योग-वाले उन्हें फाँद जाते हैं ! कर्मका तो सबसे पहले तत्काल फल होता ही है जय-पराजय आदिके रूपमें। फिर उसके बाद दूसरा फल आता है जिसे पुण्य-पाप कहने हैं। तब कहीं जाके बन्धन आता है उन्हीं पुण्य-पापोंके फलस्वरूप। योगके चलते कर्म और बन्धनके बीचके इन दो फलों—दो सीढ़ियोंसे सबका पड़ना ही नहीं। उनमेंसे कोई भी नाता नहीं होता—वह होते ही नहीं। फिर बन्धन यानी जन्ममरण कैसा ? सांख्य या ज्ञानमें भी बन्धन तो होता नहीं। मगर बीचके दो फल होते हैं जरूर; हालाँकि आत्मासे उनका कोई भी नाता न होनेके कारण वे

उसमें सटते नहीं। क्योंकि कर्म ही जब उममें सटता नहीं, है नहीं, तो उसके फल कैसे आयेंगे ? विपरीत इसके योगमें कर्म आत्मामें आये और सटे तो क्या और न सटे तो क्या ? वहाँ इससे कोई मतलब हुई नहीं। मगर बीचवाले फल नहीं सटते यह पक्का है। पहले पक्षमे पक्कापक्की कर्म ही नहीं सटता है और इसीसे ये फल नहीं सटने। मगर इस पक्षमे पक्कापक्की यही नहीं सटते हैं। फिर कर्म सटके भी क्या करेगा ? दोनोंका यही मौलिक भेद—बुनियादी फर्क—यहाँ साफ हो जाता है।

व्यवसायात्मक बुद्धि

अब एक ही बात इस योगके मुतल्लिक रह जाती है जिमका जिक्र “व्यवसायात्मिका” आदि ४१वें श्लोकमे है। उसीका स्पष्टीकरण आगेके ४२-४४ श्लोकोंमें भी किया गया है, बल्कि प्रकारान्तरमे ४५-४६ मे भी। इन श्लोकोंमे कहा गया है कि योगवाली बुद्धि एक ही होती है, एक ही प्रकारकी हांती है और होती है वह निश्चित, निश्चयात्मक (definite)। उममें सन्देह, आगा-पीक्षा या अनेकता की गुंजाइश होती ही नहीं। विपरीत इसके जो योगसे अलग हैं, जिनका ताल्लुक योगमे हुई नहीं उनकी बुद्धियाँ बहुत होती हैं और एक एककी अनेक शाखा-प्रशाखायें होती हैं। वे अनिश्चित तो होती ही हैं। कहनेका मतलब यह है कि जहाँ योगीके खयाल पक्के और एक ही तरहके होते हैं तहाँ दूसरोके अनेक तरहके, कच्चे और संदिग्ध होते हैं।

बात सही भी है। पहले जो कुछ योगके बारेमे कहा गया है उसमे यह बात इतनी माफ हो जाती है कि समझनेमें जरा भी दिक्कत नहीं होती, जब यह कह दिया गया है कि सिवाय कर्मके उसके करने, न करने, छूटने, न छूटने, फल, उसकी इच्छा, कर्मकी जिद्द या उसके न करनेकी जिद्द—इनमें किसी भी—की तरफ मन या बुद्धिको जानेका हक नहीं है, जाने देना नहीं चाहिये, जाने दिया जाता ही नहीं या यों कहिये कि जानेकी गुंजाइश ही नहीं रह जाती, तो फिर बुद्धि या खयालका एक ओर निश्चित होना अवश्यभावी है। पहलेसे ही निश्चित एक ही चीज—कर्म—मे जब वह डिगने पाता नहीं, तो फिर गडबड़की गुंजाइश हो कैसे और अनेकता या सन्देह इसमें घुसने भी पाये कैसे ?

एएए जहाँ यह बात नहीं है और खयालको—बुद्धि या मनको—आजादी और छूट है कि फलोंकी ओर दौड़े, सो भी पहले से निश्चित फलोंकी ओर नहीं, किन्तु मनमें कल्पित फलोंको ओर, वह बुद्धि तो हजार ढंगकी खामखा होगी ही। एक तो कर्मोंके फलोंकी ही तादाद निश्चित है नहीं। तिसपर तुरा यह कि कर्म करनेवाले रह-रहके अपनी-अपनी भावनाके अनुसार फलोंके बारेमे हजार तरहकी

कल्पनायें-हजार तरहके खयाल—करते रहते हैं। यही कारण है कि फल और फलकी इच्छा या कल्पनाको जुद-जुदा रखा है। क्योंकि कर्मके फल तो पहलेसे निर्धारित या बने बनाये होते नहीं। वे तो नये सिरसे बनते हैं, बनाये जाते हैं। हर आदमी चाहता है कि एक ही कर्मका फल अपने-अपने मनके अनुसार जुदी-जुदी किस्मका हो। यह भी होता है कि एक ही आदमी खुद रह-रहके अपने खयाल फलोंके बारेमें बदलना रहता है। परिस्थिति उसे मजबूर करती है। एक ही युद्धके फलोंकी कल्पना हर लड़नेवाले जुदी-जुदी करते हैं। साथ ही एक आदमीकी जो कल्पना शुरू में होती है मध्य या अन्तमें वह बदल जाती है, ठीक उसी हिसाबमें जिस हिसाबसे उसे अपनी शक्ति और मौकेका अन्दाज लगता है। इसीके साथ यदि कर्मके करने न करने या उनके छोड़ने न छोड़नेके हठोंकी बात मिला दे, तब तो बुद्धि और खयालोंके परिवारकी अपार वृद्धि हो जाती है। वह पक्की चीज तो होती ही नहीं। कभी कुछ खयाल तो कभी कुछ। एक ही फलके विस्तारका रूप भी विभिन्न होता है।

मगर योगमें तो सारा झमेला ही खत्म रहता है। वहाँ तो “न नौ मन तेल होगा ओर न राधा नाचेगी” वाली बात होती है। इसीलिये उसकी महत्ता बताई गई है। ५२से लेकर ७२ तक—अध्यायके अन्त तक—के श्लोकोंमें उसी बुद्धिका विशद चित्र खींचा गया है। वह कितनी कठिन है दुःसाध्य है यह भी बनाया गया है। मस्तीकी अवस्था ही तो ठहरी आखिर। इसीलिये तीसरे अध्यायके पहले ही श्लोकमें उमी बुद्धिकी यह महिमा जानके अर्जुनने कर्मके झमेलोंसे भागने और उस बुद्धिका ही सहारा लेनेकी इच्छा जाहिर की है। मगर यह तो ठीक ऐसी ही है जैसी कि किसीकी यकायक गुरु बन जानेकी ही इच्छा।

२. गीताधर्म और मार्क्सवाद

१. गीता धर्म

गीताको अनेक महत्वपूर्ण शिक्षाओ और बातोंपर अभी प्रकाश डालना बाकी ही है। मगर यह काम करनेके पहले उसके एक बहुत ही अपूर्व पहलूपर कुछ विस्तृत विचार कर लेना जरूरी है। गीताकी कई अपनी निजी बातोंमे एक यह भी है। हालाँकि जहाँतक हमें ज्ञात है, इसपर अबतक लोगोंकी वैसे दृष्टि नहीं पडी है जैसी चाहिये। यही कारण है कि यह चीज लोगोंके सामने खूब सफाईके साथ आई न सकी है। उसीके सिलसिलेमे गीताकी दो-एक और भी बातें आ जाती हैं। उनका विचार भी इसी प्रसंगमे हो जायगा। सबसे बड़ी बात यह है कि जिस बातका हम यहाँ विचार करने चले हैं उसका बहुत कुछ ताल्लुक, या यों कहिये कि बहुत कुछ मेलजोल, एक आधुनिक वैज्ञानिक मतवादसे भी हो जाता है—उस मतवादमे जिसकी छाप आज ममस्त संसारपर पडी है और जिसे हम मार्क्सवाद कहते हैं। यह कहनेसे हमारा यह अभिप्राय हर्गिज नहीं है कि गीतामे मार्क्सवादका प्रतिपादन या उमका अभास है। यह बात नहीं है। हमारे कहनेका तो मतलब सिर्फ इतना ही है कि मार्क्सवादकी दो-एक महत्वपूर्ण बातें गीताधर्ममे मिल जाती हैं और गीताका मार्क्सवादके साथ विरोध नहीं हो सकता, जहाँतक गीताधर्मकी व्यावहारिकतासे ताल्लुक है। यों तो गीतामे ईश्वर, कर्मवाद आदिकी छाप लगी हुई है। मगर उसमे भी खूबी यही है कि उसका नास्तिकवादसे विरोध नहीं है और यही है गीताकी सबसे बड़ी-खूबी, सबसे बड़ी महत्ता। यही कारण है कि हमें गीताधर्मको सार्वभौम धर्म—सार संसारका धर्म—मानने और कहनेमे जरा भी हिचक नहीं होती।

कर्मका पचड़ा

हाँ, तो जरा उसी बातको देखें कि वह कौनसी है। हमने शुरूमे ही उसकी तरफ श्रद्धा, मानसिक भावना आदिके नामसे इशारा भी किया है और कहा है कि वही चीज कर्मके बाहरी रूपको सोलहों आना पलट देती है—उसे एक निराले और अपने मनके ही साँचेमे ढाल देती है। वान यह है कि सोलहवें अध्यायके आखिरी दो—२३ और २४—श्लोकोंमे “यः शास्त्रविधि-

मुत्सृज्य” आदि शब्दोंके द्वारा ऐसा कहा गया है कि कोई भी काम—क्रिया या अमल—उसके सम्बन्धमें बने अनुशासन और पद्धतिविधान—शास्त्र—के ही अनुसार किया जाना चाहिये। इसीलिये जो ऐसा नहीं करता है उसका न तो वह काम पूरा होता है, न उस चैन मिलता है और न मरनेके बाद या पीछे उसका कल्याण ही होता है। बात भी ठीक ही है। हरेक कामकी निराली तरकीबें और प्रक्रियायें होती हैं, उसे करनेके नियम-कायदे होते हैं और बिगड़ने-बननेकी हालतमें पुरस्कार और दण्ड—अनुशासन—भी होते हैं। फिर चाहे वह काम लौकिक हो या पारलौकिक, बहुत बड़ा तथा अहम हो या मामूली। इसलिये उसके विधि-विधानको जानना और तदनुसार ही अमल करना जरूरी हो जाता है। जो लोग ऐसा नहीं करते उन्हें परीशानी तो होती ही है, उनका काम भी ठीक-ठीक हो नहीं पाता और पीछे जाने क्या-क्या नतीजे भुगतने पड़ते हैं। इसलिये गोताका यह आदेश—उसकी यह चेतावनी—बहुत ही मौजू है।

मगर दरअसल यह बात उतनी आसान और सीधी नहीं है जितनी यकायक मालूम पड़ती है। गीताके ही अनुसार “कर्मोंकी जानकारी, उनकी माया, गहन है, बहुत ही कठिन है”—“गहना कर्मणो गतिः” (४।१७)। फलतः जब हम कर्मोंके घोर और दुष्प्रवेश जंगलमें घुसते हैं तो यही नहीं कि रास्ता नहीं मिल पाता और भटक जाते हैं, बल्कि काँटोंमें बिंध जाते, खूँखार जानवरोंके शिकार बन जाते और चोर-बदमाशोंके शिकंजेमें भी फँस जाते हैं! एक तो कर्म योंही ठहरे अनन्त। फिर उनकी जानकारी ठहरी उनसे भी अनन्त। तिसपर भी हरेकके ब्योरे होते ही हैं। उन्हें जाननेका अवसर सबको मिलता भी नहीं। ऐसी दशामें हो क्या? क्या लोग कर्मोंसे विमुख रहें? क्योंकि अधिकांश लोग तो ऐसे ही होंगे। मगर तब तो संसारका काम ही रुक जायगा। आखिर यह कैसे और क्यों कहा जाय कि किस कामके विधि-विधानको—शास्त्रविधानको—बखुबी जाननेकी जरूरत है और किसकी नहीं? सभी तो काम ही—कर्म ही—ठहरे और “गहना कर्मणो गतिः” तो सभीपर समान रूपसे लागू है। यदि भीतर घुसके देखें तो बात भी ऐसी ही है। अतः “को बड़ छोट कहत अपराधु!” इसीलिये यही मानना होगा कि ऊपर चढ़के देखा, घर घर एक लेखा। और अगर इस दिक्कतसे बचने और दुनियाका काम चलानेके लिये लोग योंही कर्मोंमें लग जायें, तो उनकी हालत क्या होगी? उनकी गति तो अभी-अभी कह चुके हैं। यही खयाल करके अर्जुन जैसे सूक्ष्मदर्शीने सत्रहवें अध्यायके पहले ही श्लोकमें चटपट यही बात पूछ ही तो दी। कृष्णने आगेके दो और तीन श्लोकोंमें उसका उत्तर देके उसीका विवरण समूचे अध्यायमें किया है।

इस बातपर जरा हम और गौर करें। किसी भी कामके करनेके लिये रास्ते बतानेवाले, दोई तरहके हो सकते हैं। एक तो जीवित मनुष्य और दूसरे उसके बारेमें लिखी लिखाई पुस्तकें जिन्हें शास्त्र कहते हैं। अब अगर जिन्दा आदमियों को लेते हैं तो इतनी लम्बी दुनियामें वे स्वामखा होंगे बहुत ज्यादा। एक-दो या दस-बीससे तो काम चलनेका नहीं। और जब दो आदमियोंके भी सभी खयाल और विचार नहीं मिलते, तो फिर हजारोंका क्या कहना? ऐसा भी होता है कि एक ही आदमीके विचार समय पाके एक ही बातके सम्बन्धमें बदलते रहते हैं और कभी-कभी तो तीन-तीन चार-चार पलटे खा जाते हैं। तब अनेकोंकी बात ही क्या? इसीको कहते हैं “मुंडे मुंडे मतिभिन्ना” या “अपनी अपनी डफली, अपनी अपनी गीत”। महाभारत के वनपर्व के युधिष्ठिर-यज्ञ सम्वाद में यही बात स्वीकार की गई है कि “एक मुनि ऋषि हों तो उनकी बात मानके काम चले। यहाँ तो अनन्त है—अनेक है “नैकोऋषिर्यस्यवचः प्रमाणम्” (३१२ + ११५)। आदमी की यह भी हालत होती है कि उसका दिमाग हमेशा स्वस्थ और एक हालतमें रहता ही नहीं। तो कब उसमें बात जानी जाय, कब नहीं? फिर दूर-वर्तीको क्या मालूम कि कब उसका दिल-दिमाग ठीक है और उसने जब कहा था तब ठीक था या नहीं? और अगर कही देर तक उसके दिमागमें गड़बड़ी रही तो क्या हो? दुनियाके काम तो उसकी गड़बड़ी के लिये रुके रहेंगे नहीं।

और अगर इस दिक्कतमें बचनेके लिये लिखित वचनों तथा आदेशोंकी गरण लें, तो दूसरी पहेली खड़ी हो जाती है। जिन्दा आदमी तो साफ कह-सुन देता है और अगर कोई बात समझमें न आये तो उसमें पूछके सपाई भी कर ले सकते हैं। मगर मरेका क्या हो? आखिर पुस्तकें और शास्त्रोंके वचन तो मरनेके ही हैं न? वे खुद तो बोल नहीं सकते। अगर किसी वचनका मतलब समझमें न आये या उलटा ही समझमें आये तो क्या करें? किसमें पूछें? यदि उसकी टीका-टिप्पणी देखें तो ओर भी गजब हो। टीकाकार तो आखिर दूसरे ही होंगे न? फिर क्या मालूम कि उनमें लेखकका अभिप्राय ठीक समझा या गलत? यदि खुद लेखकने ही टीका की हो तो बात दूसरी है। मगर ऐसा होता तो शायद ही है। ओर अगर टीकामें भी कही शक हो या वही कहीं समझमें न आये तो? आखिर वचन ही तो वह भी ठहरी और जब पहले या भूल के वचनोंमें ही सन्देह की गुंजाइश है तो बाद वाले (तूल या टीका के) वचनोंमें भी क्यों न होगी? यदि लेखककी ही बातें सुनके ही किसीने टीका लिखी और मौके-मौके उनसे पूछ भी लिया था, तो भी इसका क्या सबूत है कि प्रश्नोंका उत्तर ठीक ही मिला या उसने उसे ठीक ही समझा? पूछने और उत्तर देने वालोंका दिमाग बराबर ही ठीक रहा और उसमें कभी गड़बड़ी न रही, यह भी कौन कहे?

कहते हैं कि पाणिनीय व्याकरणके सूत्रोपर जो पतञ्जलिका महाभाष्य है उसकी टीका सबसे पहले कैयटने लिखी। उनके बारेमें कहा जाता है कि बरसों यह हालत रही कि कोई बात वह एक दिन लिखने थे उसीको अगले दिन गलत बताके काट देते और फिर नये सिरमें लिखते थे। तीसरे दिन उसे भी काटके कुछ और ही लिखते ! यही हालत बराबर रही ! नतीजा यह हुआ कि हाथीके नहानेकी-सी इस हालतसे उन्हें सख्त अफसोस हुआ। वे खिन्न हो गये। नौबत यहाँतक पहुँची कि मरणासन्न दीखने लगे। उमपर उनकी मर्ने सारी बाते जानके किसी अपने मित्रको बुलाया और उपाय पूछा। उसने रास्ता सुझाया कि कैयटको रातमें दही और उड़द खिलाया जाय, तो इनकी बुद्धि मन्द हो जायगी। फिर तो जो भी एक बार लिखेगे उमकी भूल शायद ही सूझे और इस प्रकार जिस कामके पूरे न होनेकी चिन्तामें वे मर रहे हैं वह पूर्ण हो जायगा। यही किया गया और धीरे-धीरे वे स्वस्थ होने लगे। उधर टीका लिखनेमें प्रगति भी काफी हुई। जब कुछ दिनों बाद किसी मित्रने उनमें खुद उनकी हालत पूछी तो उनने उत्तर दिया कि “अब क्या पूछना है ? अब तो बुद्धिको ही चुग लेनेवाले उड़द खा रहा हूँ”—“अधुना शेषुषीमोषान्मापानश्नामि नित्यम्” ! यही बात औरोंकी भी क्यों न होगी ? फिर तो यदि रोज ही शास्त्र बदले तो ?

शास्त्रों और पुस्तकोंकी क्या बात कही जाय ? एक-दो या दस-बीस हों तब न ? यहाँ तो जितने मुनि उतने मत हैं—जितने लेखक उनमें कई गुना किताबे हैं। हिन्दुओंके ही घरमें एक व्यासके नामसे जाने सैकड़ों पोथियाँ हैं। खूबी तो यह कि वह भी एक दूसरेसे नहीं मिलती हैं ! उनमें भी परस्पर विरोधी बान सैकड़ों हैं, हजारों हैं। तब कैसे माने कैसे न मान ? और जब एककी ही लिखी बातोंकी यह हालत है, तो विभिन्न लेखकोंका खुदा ही हाँफज ! उनके वचनोंमें परस्पर विरोध होना तो अनिवार्य है ! भिन्न-भिन्न दिमागोंसे निकले विचार एक ही तो कैसे ? सभी दिमाग एक ही तो काम चले। मगर यह तो अनहोनी बात ठहरी। फलतः शास्त्रावे द्वारा किसी कामके भले बुरेपनका निर्णय भी वैसा ही समझिये।

यदि चुनावके जरिये राय लेके जाँ बहुमतसे तय पाये वही ठीक माना जाय तब तो और भी गड़बड़ी होगी। ममूचे संसारका मत तो मिली नहीं सकता। एक देश या प्रान्तकी भी यही हालत है। उलटा-मीचा समझानवाले तो होते ही हैं। उसीस गड़बड़ होती है। जोई लाग एक बार एक तरहकी राय दते हैं वही औरोंके समझानपर दूसरी बार बदल दे सकते हैं। उन बेचारोंका इसमें कसूर भी क्या ? उन्हें समझ हो तब न और अगर यही समझ हो जाय तो फिर शास्त्रकी जरूरत ही क्यों हो ? समझदारोंके लिये तो वह चाहिए नहीं। सबोंको समझदार

बना देना तो असंभव भी है। समझकी कोई नाप-जोख भी तो नहीं है कि वह कितनी चाहिये, कैसी चाहिये। इसका पता भी कैसे लगेगा ? और अगर यही बात हो जाय तो गलत प्रचारकी महिमा ही चली जाय। एक ही मुकदमेमें ऐसा देखा जाता है कि वह जितने न्यायाधीशोंके सामने जाता है उमका उतने ही ढंगका मतलब लगता है। इसीलिए महाभारतवाले उक्त वनपर्वके वचनमें साफ लिख दिया है कि “तर्क-दलीलका तो ठिकाना ही नहीं, वह तो दिमागके ही मुताबिक बदलता है। वेदशास्त्रके वचन तो अनेक तरहके हैं—एक ही बातके लिये परस्पर विरोधी वचन मिलते हैं। ऋषिमुनि तो एक ठहरे नहीं कि उनकी बातसे काम चल जाय। नतीजा यह है कि धर्मकी हकीकत अंधेरी गुफाके भीतर बन्द चीज जैसी हो गई है ! तो फिर उपाय, क्या ? बड़े बूढ़े जिस रास्ते गये हों या पंचोंने जो तय किया हो वैसी ही बात करके काम निकालना चाहिये”—“तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्ना नैको ऋषिर्ष्यस्य वचः प्रमाणम् । धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहाया महाजनो येन गतः स पन्थाः ।”

श्रद्धाका स्थान

मगर गीताका यह उत्तर नहीं है। काम चलानेकी या गोल-मोल बाने गीताकी शानके खिलाफ है। उसे तो माफ और बेलाग बोलना है। इसीलिये वह कहती है कि “त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां मा स्वभावजा । सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता शृणु ॥ सत्त्वःनुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत । श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः” (१७।२-३)। इसका आशय है, “आदमियोंकी श्रद्धा स्वभावतः तीन ही तरहकी होती है, सात्त्विक, राजस और तामस। इस श्रद्धाकी हालत सुनिये। सत्त्वगुणके तारतम्यके हिमाबसे ही सबोंकी श्रद्धा होती है और आदमीको तो श्रद्धामय ही समझना होगा। इसीलिये जिसकी श्रद्धा जैसी हो वह वैसा ही समझा जाय।” इसका निचोड़ यह है कि जिसका हृदय सत्त्व प्रधान है—जिसमें सत्त्वगुणकी प्रधानता है—वह सात्त्विक आदमी है। जिसमें सत्त्व दबा हुआ है और रजोगुणकी प्रधानता है वह राजस है। जिसमें सत्त्वके बहुत ही अल्प होनेके साथ ही रजोगुण भी दबा है और तमोगुण ही प्रधान है वही तामसी मनुष्य होता है। और जैसा मनुष्य वैसी श्रद्धा या जैसी श्रद्धा वैसा ही मनुष्य, यही सिद्धान्त माननीय होनेके कारण जैसी ही श्रद्धाके साथ काम किया जायगा वैसा ही भला या बुरा होगा। सात्त्विक श्रद्धावाला बहुत अच्छा, राजसवाला बुरा और तामसवाला बहुत ही खराब समझा जाना चाहिए।

इसका मतलब समझना होगा। दूरेक कर्मके करनेवालेका बश परिस्थितिपर तो होता नहीं कि वह विद्वान हो, विद्वानोंके बीचमें ही रहे, पढ़ने-लिखने की पूरी

सामग्री उसे मिले, उमकी बुद्धि खूब ही कुशाग्र हो, वह भूल कभी करी न सके। ऐसा होनेपर वह मनुष्य ही क्यों हो ? और उमके कर्तव्याकर्तव्यका झमेला ही क्यों उठे ? वह तो सब कुछ जानता ही है। एक बात और। वह शास्त्रोंके वचनोंके अनुमार ही काम करे, यह तो ठीक है। मगर सवाल तो यह है न, कि उन वचनोंका अर्थ वह समझे कैसे ? किसकी बुद्धिसे समझे ? कल्पना कीजिये कि मनुने एक वचन कर्तव्यके बारेमे लिखा है जिसका अर्थ समझना जरूरी है। क्योंकि बिना अर्थ जाने अमल होगा कैसे ? ता वह अर्थ मनुकी ही बुद्धिसे समझा जाय या करनेवालेकी अपनी बुद्धिसे ? यदि पहली बात हो, तो वह ठीक-ठीक समझा तो जा सकता है सही, इसमें शक नहीं। मगर करनेवालेके पास मनुकी बुद्धि है कहाँ ? वह तो मनुके ही पास थी और उन्नुके साथ ही चली गई।

अब यदि यह कहे कि करनेवाला अपनी ही बुद्धिसे मनुके वचनका भाव समझे, क्योंकि मनुकी बुद्धि उममें होनेसे तो वह भी खुद मनु बन जायगा और समझनेकी जरूरत उगे रहेगी ही नहीं; तो दिक्कत यह होती है कि अपनी बुद्धिसे मनुका आशय कैसे समझे ? जो चीज मनुकी बुद्धिसे समझी वही वैसे ही उसकी बुद्धिमें तर्फी समा सकती है जब उसे भी मनु जैसी ही बुद्धि हो। मगर यह तो असम्भव है ऐसा कही चुके हैं। सभी लोग मनु कैसे बन जायेंगे ? फलतः जैसा समझेगा गलत या सही वैसा ही ठीक होगा। दूसरा उपाय है नहीं। फिर तो वैसा ही गलत या सही करेगा भी। किया भी आखिर क्या जाय ? मगर तब शास्त्रकी बातकी कीमत क्या रही ? एक ही शास्त्र-वचनके हजार अर्थ हो सकते हैं अपनी-अपनी दृष्टिकोण अनुसार और यह एक खामा तमाशा हो जायगा।

एक बात और भी है। यदि मनुकी ही समझके अनुसार चलना हो तो बुरे-भलेका दोष-गुण मनुपर न जाके करनेवालेपर क्यों जाय ? वह अपनी समझसे तो कुछ करता नहीं। उमकी अपनी समझको तो कर्म-अकर्मके सम्बन्धमें कोई स्थान नहीं है। उसे मनुका आशय ठीक-ठीक समझना जो है। और अगर यह बात नहीं है तो शास्त्रके आदेश और विधि-विधानका प्रयोजन ही क्या है ? यदि मनुके साथे दोष-गुण न लगे इस खयालसे करनेवालेको अपनी ही बुद्धिसे समझना और करना है तब शास्त्र बेकार है। यह ठीक है कि जिसे अधिकार दिया गया है उसीपर जवाबदेही आती है। मगर यह जवाबदेही तो बिना शास्त्रके भी आई जायगी। चाहे शास्त्रकी बातें अपनी अक्लसे समझके करे या बिना शास्त्र-वास्त्रके ही अपनी ही समझसे जैसा जेंचे वैसा ही करे। दोनोंका मतलब एक ही हो जाता है। फलतः शास्त्र खटाईमें ही पड़ा रह जाता है। यही समझके अर्जुनने शंका की थी कि “जो लोग शास्त्रीय विधि-विधानका झमेला, किसी भी तरह, छोड़के

श्रद्धापूर्वक यज्ञादि कर्म करते हैं उनको हालत क्या होगी ? वे क्या माने जायें— सात्त्विक, राजस या तामस ?” —“ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः । तेषां निष्ठा तु का कृष्ण मत्त्वमाहो रजस्तमः” (१७।१) ।

गीतामें इमका जो कुछ उत्तर दिया गया है वह यही है कि शास्त्रकी बात तो योही है । इमीलिये इसे बच्चोंको फुमलानेवाली चीज पुराने लोगोंने मानी है—“बालानामुपलालना” । असली चीज जो कर्मके स्वरूपको निश्चिन करती है वह है करनेवालेकी श्रद्धा ही । जैसा हमारी समझमें—हमारे दिल दिमागमें— आया वैसा ही हमने ईमानदारीसे किया, यही श्रद्धापूर्वक करनेका मतलब है । यह नहीं कि समझते है कुछ ओर धारणा है कुछ । मगर डर, गर्म या लोभ वगैरहके चलते करने हैं कुछ और ही । फिर भी श्रद्धाके नामसे पार हो जायें । श्रद्धापूर्वक करनेका ऐसा मतलब हर्गिज नहीं है । तब तो अन्धेरखाता ही होगा और उमीपर मुहर लग जायगी । दिल, दिमाग, जबान और हाथ-पाँव आदिके मेल या सामञ्जस्यकी जो बात पहले कही गई है उसीमे यहाँ मतलब है । उममें जरा भी फेरफार नहीं होना चाहिये । जिनना हो फेरफार होगा उतनी ही गड़-बड़ और कमी समझिये । मत्रहवें अध्यायके अलावे ७वेंके २०-२३ तथा नवेंके २३-२३ श्लोकोंमें भी यही भाव दर्गाया गया है । यदि गोरसे विचारा जाय तो उनका दूसरा मतलब कोई नहीं मकना । उनके बारेमे प्रसंगवश आगे भी प्रकाश डाला जायगा । चौथे अध्यायके ११, १२ श्लोक भी कुछ ऐसे ही है ।

इसमे यह भी हो जायगा कि करनेवाले पर ही उत्तरदायित्व होगा । क्योंकि समझके ही साथ उत्तरदायित्व चलता है । इमीलिये रेलसे आदमी कट जानेपर जिनके ऊपर उसकी जवाबदेही नहीं होती; हालाँकि काटनेका काम वही करता है । किन्तु ड्राइवर पर ही होती है । उस समझ जो है । यही कारण है कि पागल आदमीके कामोंकी जवाबदेही उसपर नहीं होती । वह समझके करता जो नहीं है । यदि हमने गलतकी ही मही समझके ईमानदारीसे उसे ही किया तो हम अपराधी नहीं हो सकते, यही गीताकी मान्यता है । यद्यपि संसारमें ऐसा नहीं होता है । मगर होना तो यही चाहिये । जो कुछ विवेचन अबतक किया गया है उससे तो दूसरी बात उचित होई नहीं सकती । यह ठोक है कि एक ही काम इस तरह कई ढंगसे—यहाँतक कि परस्पर विरोधी ढंगसे भी—किया जा सकता है और सभी करनेवाले निर्दोष और मही हो सकते हैं यदि उनने श्रद्धासे किया है जैसा कि बताया गया है । युक्ति-युक्त रास्ता तो इसके लिये यही हई । और यदि यह नई बात है तो गीता तो नई बातें बताती ही है ।

धर्म व्यक्तिगत वस्तु है

यहाँ तकके विवेचनने यह बात माफ कर दी कि धर्म या कर्त्तव्याकर्त्तव्य मोलहों आना व्यक्तिगत चीज है। न कि वह सार्वजनिक वस्तु है, जैसा कि आम-नौर से माना जाता है। जब अपनी-अपनी समझ के हो अनुसार श्रद्धापूर्वक धर्म या कर्म करनेका सिद्धान्त तय पा गया और उमका मतलब भी साफ हो गया कि दिल, दिमाग, जबान और हृथ-पाँव आदि कर्मेन्द्रियोंमें सामञ्जस्य होनेका ही नाम श्रद्धापूर्वक करना है, तो फिर सार्वजनिकताकी गुंजाइश रहो कहाँ ? जब श्रद्धा, ईमानदारी और सच्चाईमे (honestly and sincerely) कर्म करनेका अर्थ माफ हो गया और जब पूर्वोक्त चारोंके सामञ्जस्य को सच्चाई तथा ईमान-दारी से अलग कोई चीज नहीं मान सकते; या योंकहिये कि सच्चाई और ईमान-दारी इम सामञ्जस्य या मेलसे भिन्न कोई चीज नहीं, तो यह कैसे होगा कि दो-चारकी भी समझ, श्रद्धा या ईमानदारी एक ही हो। ये सत्र चीजें, ये सब गुण तो पूर्णरूपसे व्यक्तिगत है। जो समझ हममें है वही दूसरेमें कैसे होगी ? यदि एकाध बातमें दोनोंका मेल भी देवात् हो जाय तो भी क्या ? एकताका तो अर्थ है हर बातमें मिल जाना और यही चीज गैरमुमकिन है। जब श्रद्धा और समझ-पर बान आ जाय तो क्या यह संभव है कि सभी हिन्दू संध्या पूजा करें या चुटिया रखें, या सभी मुस्लिम दाढ़ी रखें और रोजानमाज मानें ? लोगोंको आजाद कर दीजिये और दबाव छोड़ दीजिये, पाप, नक, आजाब, दोज़्ब आदि-का भय उनके दिमागसे हटा दीजिये और देखिये कि क्या होता है। एक संध्या करेगा तो दूसरा उसके माम भी न जायगा। तीसरा कुछ और करेगा और चौथे-की निराली ही दशा होगी। यही बात रोजा-नमाजमें भी होगी।

धर्म स्वभावसिद्ध है

सत्रहवे अध्यायके जिम दूसरे श्लोकको पहले उद्धृत किया है उसमें श्रद्धाको स्वभावसिद्ध "स्वभावज्ञा" कहा है। वह कृत्रिम चीज नहीं है। डर, भय आदिको तो दबाव डालके या प्रलोभनसे पैदा भी कर सकते हैं। मगर इन उपायोंसे श्रद्धा कभी उत्पन्न की जा सकती नहीं और वही है धर्मके स्वरूप को ठीक करनेवाली असल चीज। वहाँ और उसके पहले समूचे चौदहवें अध्यायमें तथा और जगह भी ऐसा प्रतिपादन किया गया है कि सत्त्व, रज और तम, इन तान गुणोंके ही अनुसार श्रद्धा आदि दिव्यगुण मनुष्योंमें पाये जाते हैं। हममें किसीको शक्ति भी नहीं कि उन गुणोंको डरा धमकाके या दबाव डालके बदल सकें। शरीर, इन्द्रियादिके निर्माणमें जो गुण जहाँ जिस मात्रा में आ गया वह

तो रहेगा ही । हम तो अधिकसे अधिक यहाँ कर सकते हैं कि समय समयपर दबे रहने या न मालूम होनेपर उमे प्रकट कर दें, जैसे पंखेके जरिये हवा पैदा नहीं की जाती, किन्तु केवल प्रकट कर दी जाती है । हवा रहती तो है सर्वत्र । मगर मालूम नहीं पड़ती और पंखा उमे मालूम करा देता है, बिखरी हवाको जमा कर देता है । और स्वभाव तो लोगोंके भिन्न होते ही हैं । इसीलिये हरेकके धर्म भी भिन्न ही होंगे । दोके भी धर्मों का कभी मेल हो नहीं सकता ।

इतना ही नहीं । अठारहवें अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमें दृष्टान्त-स्वरूप चारो वर्णोंके कर्मों और धर्मोंका विस्तृत वर्णन है । लेकिन यह कितनी विचित्र बात है कि चाण्डालके धर्मोंको अलग-अलग गिनानेके साथ-साथ 'स्वभावज'—स्वाभाविक या स्वभावमिद्ध—यह विशेषण चार बार आया है । इसमें एक ही मतलब हो सकता है और वह यह कि गीताको इस बातपर ज्यादासे ज्यादा जोर देना है कि वर्णों और आश्रमोंके जितने भी धर्म हैं सबके सब स्वाभाविक हैं, न कि कृत्रिम, बना-वटी या डर भयसे पैदा किये गये । मगर इतनेसे ही सन्तोष न करके ठेठ ४१वें श्लोकमें भी, जहाँ चाण्डालका एक स्थानपर ही नाम लिया है, साफ ही कहा है कि "इन चाण्डालके काम बँटे हुए हैं और यह बात गुणोंके अनुसार बने हुए स्वभावके ही मताबिक हुई है"—"कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः" । गुणोंमें सत्त्व, रज और तम की कमी-बेशी तथा संमिश्रणके अनुपातके ही हिमाबसे लाखों, करोड़ों, या अनन्त प्रकारके मनुष्योंके स्वभाव बने हैं और इन जुदे-जद स्वभावोंके ही अनुसार उनके कर्म भी निर्धारित किये गये हैं ।

स्वाभाविक क्या है ?

इस वर्णनमें एक ओर भी खूबा है । ल ग तो आमतौरमें यही समझने है कि ब्राह्मणमात्रके लिए एक ही प्रकारके धर्म हैं । यही बात क्षत्रियादिके भी सम्बन्धमें समझी जाती है । गीतामें भी इन धर्मोंको इसी प्रकार गिनाया है । इसलिये शका हो सकती है कि फिर भी तो यह धर्म सामूहिक ही हो गया । व्यक्तिगत तो रहा नहीं । क्योंकि ब्राह्मण-समूहका एक धर्म हुआ ही और इसी तरह क्षत्रियादिके भी समूहका । यही बात शेख, संयद, मुगल और पठान को भी हो सकती है और पादरी तथा गृहस्थ क्रिस्तानकी भी । उसके बाद ब्राह्मणादि चारोंको मिलाके हिन्दू समूहका भी एक धर्म होई जाता है, शेख, संयद आदिका मिलाके मुसलमान समुदायका भी और पादरी तथा गृहस्थका मिलाके ईसाईका भी । इस प्रकार घूम-फिरके हम वही पहुँच जाते हैं जहाँसे चले थे और "हैं वहीं पहले जहाँ थे, क्योंकि दुनिया गोल है" की बात आ जाती है ।

इसीका उत्तर “स्वभावप्रभवैर्गुणैः” मे दिया गया है। गीता तो कहती है कि धर्म की बात भेड़ों जैसी अन्ध परम्पराकी नहीं है कि फलों ब्राह्मण है, तो फलों क्षत्रिय। यह कोई निश्चित ओर बंधी बंधाई बात नहीं है, कि फलों ब्राह्मण हई, या होगा ही और फलों क्षत्रिय, जैसा कि आज माना जाता है। आज तो हालत यह है कि कर्म भी नहीं देखे जाते। किन्तु एक तरहकी दूकान-दारी ब्राह्मणादि वर्ण धर्मोंके नामपर चल पड़ी है। मगर इस वर्तमान परम्पराकी जड़में भी यही बात थी कि कर्मोंसे ही ब्राह्मणादिको जानते या पकड़ते थे—पकड़ने लगे थे। इसका आशय यह है कि कर्मोंकी एक परम्परा और प्रणाली जारी कर दी गई थी और बचपनमे ही वही कर्म (काम) कराये जाते थे। किसीके स्वभावकी परीक्षा न की जाती थी। माता-पिताको जान लिया और पता पा लिया कि उन्हीमे बच्चा पैदा हुआ है। फिर क्या था ? माता-पिताके ही वर्णके अनुसार बच्चे के कर्म-गर्म ठीक कर दिये गये और इस प्रकार समय पाके वही ब्राह्मण, क्षत्रियादि बना जैसा कर्म करता रहा। माँ-बापका भी वर्ण इसी प्रकार उनके मा-बापके ही आधारपर कर्म कराके ठीक किया जाता था। यही शैली थी, यही प्रणाली थी। इसमे कर्मपर ही जोर था, दारमदार था। यही कारण है कि विश्वामित्रको ब्राह्मण माननेमें दिक्कतें पैदा आईं। क्योंकि माता-पिताकी बात उनके बारेमें कुछ दूसरी ही थी। मगर इसमें इतनी तो बात थी कि कर्मोंपर जोर था। फलतः जिसमें कर्म न हो वह वर्णच्युत और पतित हो जाता था—वह ‘घोड़ीका कुत्ता न घरका न घाटका’ माना जाता था। मगर आज तो इतना भी नहीं है। आज तो केवल माँ-बापसे जन्म ही काफी है ब्राह्मणादि बननेके लिये !

मगर गीताके अनुसार तो उलटी बात थी, उलटी बात होनी है, उलटी बात चाहिये। गीता तो कर्मके पहले माँ-बाप से उत्पत्तिको न देख स्वभाव देखती है। वह तो इस बातकी जाँच-पड़ताल करती है कि जिम्मे किसी भी कर्मकी आशा की जाती है उसका स्वभाव कैसा है। आखिर मियार, हाथी और सिंहका स्वभाव तो एकसा है नहीं। इसीलिए उनके काम भी एकसे नहीं है। यदि स्वभावका खयाल न करके “सब धान बाईस पंसेरी” तोला जाय और गीदड़से सिंहके कामकी आशा की जाय तो सिवाय नादानी और निराशाके और होगा ही क्या ? इसीलिये गीता सबसे पहले स्वभाव देखती है जो शुरूमें ही शरीररङ्गनामें शामिल हुए थे। क्योंकि स्वभाव के नामपर गड़बड़ हो सकती है और कोशिशसे सिखा-पढ़ाके थोड़े समयके लिये कोई भी किसी कामके लिये तैयार किया जा सकता है—कोई भी “ठोक-पीटके तत्काल बंदराज” बनाया जा सकता है और

स्वभाव नाम इम बातको भी दिया जा सकता है। आखिर पहचान हुई क्या ? इसीलिये गीता भूल-भून गणोंको ही पकड़ती है जो कृत्रिम नहीं है। फलतः कल्पित या चन्द्रगेजा चीज कबतक टिक सकेगी ? सांगंश यह कि, बहुत गौरमे दीर्घ कालतक पर्यावेक्षणके बाद ही स्वभावका निश्चय होता है, ऐसी बात गीताको मान्य है। उसके बाद ही उसीके अनुसार कर्म कराया जाना—किया जाना—चाहिये, ऐसी मान्यता गीताकी है और अन्ततोगत्वा वर्णोंका अन्तिम निश्चय उसीसे होता है। महाभारतमें लिखा है कि पहले कोई वर्ण न थे—सब एक ही समान थे; पीछे स्वाभाविक कर्मोंके अनुसार ही वर्ण बने। ज्यादासे ज्यादा यही कि सभी ब्राह्मण ही थे—पीछे वर्ण विभाग हुआ—“न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्मिदं जगत्। ब्रह्मणा पूर्वं सृष्टं हि कर्मभिर्वर्णता गतम्” (मोक्षधर्म १८८।१०)। फिर वर्णोंका द्विवरण भी दिया है। इसमें भी यही बात सिद्ध होती है।

इस तरह हमने देखा कि गीता कर्मोंसे वर्णोंको पकड़नेके बजाय गुणोंके अनुसार बने स्वभावसे ही कर्मोंको पकड़ना उचित समझती है। हमारा तो ऐसा खयाल है कि गीताके अलावे औरोंकी भी मान्यता पहले ऐसी ही थी। उसीका पतन होने-होने वर्तमान दशाको यह धर्म पहुँच गया है। लेकिन गीताके बुरेमें तो शककी जगह हई नहीं कि उसने यही माना है। ऐसी दशामें धर्मको सामूहिक रूप मिली कैसे सकता है ? यह तो जरूरी नहीं कि ब्राह्मणका बच्चा ब्राह्मण ही हो, यदि ठीक-ठीक गुण और स्वभावकी पाबन्दी की जाय और उसी कसौटीपर कसा जाय। यह भी नहीं कि अगर ब्राह्मणका लड़का ब्राह्मण हो भो गया तो, भी बाप और बटा—दोनों ही—एक हो तराजूपर सोलह आना पाव रत्तो ठीक उत्तर जाय—बराबर हो जायँ। यह तो तभी संभव है जब दोनोंकी समझ एवं श्रद्धा और दोनोंके स्वभाव एक हो जायँ। मगर ऐसा होना गैरमुमकिन है यह पहले ही कहा जा चुका है। यह दूसरी बात है कि जैसे एक ही कक्षामें पढ़नेवाले छात्रोंमें समता न होनेपर भी उनका एक वर्गीकरण व्यवहारके लिये होता है वैसे ही यहाँ भी होता रहा हो और आगे भी हो। मगर उसका मतलब यह तो नहीं है कि समानता और एकता हो गई। योग्यता तो सबोंको भिन्न-भिन्न रहती ही है, रहेगी ही। एक वर्ण कहनेका तो मतलब केवल यही है कि उस तरहके कर्मोंके लिये कौनसे लोग यत्न करें और कौन उनके योग्य है यह मालूम हो जाय।

जिस प्रकार किसीकी निजी चीज होती है, अपनी समझ तथा योग्यता होती है, अपना शरीर और स्वास्थ्य होता है; न तो उसपर किसीका अधिकार होता है और न उसकी अपनी चीजसे एकता और समानता किसी औरकी वैसे ही चीजसे होती है। ठीक उसी प्रकार धर्मकी भी बात है। वह भी हरेक आदमी-

का अपना निजी और व्यक्तिगत पदार्थ है। उसमें किसीका साझा या हिस्सा नहीं है। धर्म सामूहिक—समूहकी—चीज न होकर व्यक्तिगत है, हर व्यक्तिका जुदा-जुदा है।) अगर दो आदमी एक ही ढङ्गसे खाना खाते हों और एक ही चीज खाते हों, तो भी दोनोंके खानेकी क्रिया दो होगी, न कि एक। धर्मकी भी यही बात है। यह बात गीताने निर्विवाद सिद्ध कर दी है। कमसे कम अपना मन्तव्य उसने यही बता दिया है। यदि यही मन्तव्य संसारमें व्यापक हो जाय, सार्वभौम हो जाय—यदि यह गीताधर्म (गीताका बताया धर्म) संसार मान ले—तो धर्मके झगड़े रहने ही न पायें। इनके करते आज जो हमारा देश नर्क बन रहा है और गजबकी बलामें आ फँसा है, वह तो न रहे। आज जो भाईका गला भाई और पड़ोसीका पड़ोसी धर्मकी वेदीपर चढ़ानेको आमादा है, वह तो न हो। धर्मकी यह नापाकीजगी तो मिट जाय।

इसीके चलते—धर्मको जो लोगोंने सामूहिक चीज समझ उसीके नामपर भेड़ोंकी तरह लोगोंको मूँड़ना शुरू कर दिया है। उसीके करते—तो राजनीति भी पनाह माँगती है। पण्डित, मौलवी और पादरी हजारों लोगोंको योंही मूँड़के जानें क्या-क्या अंटसंट सिखाते फिरते हैं। वे लोग कमानेवाली जनताको—किसानों और मजदूरोंको—अपने पाँवों खड़े होने देना नहीं चाहते इसी धर्मके नामपर और इसीकी ओटमें। जब किसानों और मजदूरोंमें वर्गचेतना पनपती है, शुरू होती है और प्रगति करती है तो इन धर्माचार्योंके घरमें जानें क्यों आतंक छा जाता है और ये मातम मनाने लगते हैं ! इनके पास कोठियाँ, कल कारखाने और जमीन्दारियाँ न भी हों—और ज्यादातरके पास तो ये चीजें होती भी नहीं; उनका काम तो चेलों और मुरीदोंकी 'पूजा' और चढ़ावेसे ही चलता है—तो भी ये जानें क्यों घबरा जाने हैं और नंगे पाँव दौड़ पड़ते हैं किसान मजदूरोंको उलटा-मुलटा समझाने और गुमराह करनेके लिये। कर्म, तकदीर, भाग्य और भगवान ही तो धर्मके स्तम्भ और पाये माने जाते हैं और उन्हींके नामपर किसानों तथा मजदूरोंको ये भलेमानस वर्ग-संघर्ष और हककी लड़ाईसे खामखा रोकते हैं ! सीधे और भोले लोग तो इन्हें पवित्र, धर्ममूर्ति, भगवानके दूत और पारसा समझते हैं—कम से कम उनका यही विश्वास होता है। यही कारण है कि ये गरीब ठगे जाते हैं और मालदार-जमींदारोंके घर धीके चिराग जलते हैं ! धर्मके नामपर यदि और नहीं हो सका तो किसानों और मजदूरोंके संघ ही अलग-अलग बनवा दिये जाते हैं ! जब कभी वर्ग-संघर्ष चालू हो तो ये धर्माचार्य कहे जानेवाले पादरी, पुरोहित और मुल्ला अपनेको धर्मके ठेकेदार कहके नियमतः धनियों और मालदारोंका ही साथ देते हैं और शोषितों एवं पीड़ितोंको छोड़ देते हैं; हालाँकि वही इनके चले होते और उन्हींसे इनकी गुजर होती है।

२. मार्क्सवाद और धर्म

“Religion cannot be stopped. Conscience cannot be stilled. Religion is a matter of conscience and conscience is free. Worship and religion are free” (Stalin to Dean of Canterbury.)

“धर्मको रोका नहीं जा सकता। अन्तरात्मा या हृदयको दबाया नहीं जा सकता। धर्म तो हृदयकी चीज है और हृदय है स्वतन्त्र। इसीलिये पूजा और धर्म स्वतन्त्र हैं।” (स्तालिनका उत्तर)।

यही कारण है—यह एक प्रमुख कारण है—जिसके करते मार्क्सवादमें धर्मका विरोध पाया जाता है। धर्मको मानवसमाजके लिये अफीम (Religion is the opium of the people) बतानेकी यही असली वजह है। क्योंकि शोषितों तथा पीड़ितोंपर धर्मचार्योंका जादू चल जाता है और उनके उत्थानके लिए होनेवाला सारा यत्न बेकारसा हो जाता है। ऐसी परीशानी होती है कि कुछ कहिये मत। हम मानते हैं कि धर्मके सम्बन्धमें मार्क्सवादकी निश्चित बातें हैं और पक्के मार्क्सवादी इस मामलेमें बुनियादी तौरपर अलग जाते और कोई रियायत करनेको तैयार नहीं हैं। लेनिनने धर्म-सम्बन्धी अपने एक लेखमें कहा है कि “मार्क्सवाद तो भौतिकवाद है। इसीलिये वह बेमुरब्बतीके साथ धर्मका विरोध करता है”—“Marxism is materialism. As such it is ruthlessly hostile to religion.” मगर घबरानेका सवाल नहीं है। यदि ठंडे दिलसे विचारें तो पता चलेगा कि इसकी तहमें और चीज है। सभी सिद्धांतकी स्थापना और प्रतिपादनके मूलमें कुछ खास बातें और परिस्थितियाँ रहती हैं और अगर हम उनपर खयाल न करें तो गलती कर सकते हैं।

मार्क्सवादका मूल सिद्धान्त द्वन्द्ववाद (dialectics) है और उसका यदि अबाध प्रयोग किया जाय—और दूसरी बात हो भी नहीं सकती—तो श्रेणी विहीन समाजके बन जानेके बाद भी यह द्वन्द्ववाद तो चालू रहेगा ही। उसका परिणाम क्या होगा, कौन कहे? यदि द्वन्द्ववादसे प्रगति होती है तो यह तो मानना ही होगा कि वर्गविहीन समाज सभी प्रगतिके साधनोंसे पूर्णरूपेण सम्पन्न होनेके कारण और भी उन्नति करेगा, सभी तरहकी उन्नति—शारीरिक, मानसिक, वैज्ञानिक आदि—जिसके फलस्वरूप कौन-कौनसे अज्ञात तत्व विदित होंगे यह कौन बताये? मार्क्सवाद तो श्रेणीविहीन समाज तक ही फिलहाल रुक जातः

है। दरअसल बात यह है कि ज्ञानकी ठेकेदारी ले लेना अच्छा नहीं, बुद्धिमानी नहीं। यदि उस समय ईश्वर या आत्माका पता लग जाय तो क्या इनकार किया जायगा, सिर्फ इसीलिये कि मार्क्सवाद उमे नहीं मानता? बुद्धिमानी इसीमें है कि भविष्यके झमेलेमें न पड़ें और उमका रास्ता किसीके भी लिये बन्द न करें—चाहे वह ईश्वरवादी बननेवाला हो या अनीश्वरवादी ही रहनेवाला हो। हाँ, आज इसके करते दिक्कत है, आज ईश्वरवाद प्रगतिका बाधक है। क्योंकि जिम ज्ञानपर ही उसका टिक सकना या न टिक सकना संभव है और उचित भी है उसीका बाधक वही बन गया है! जिसे ज्ञानस्वरूप कहा जाय वही ज्ञानप्रसारका विरोधी! मगर स्थिति कुछ ऐसी ही बेढब है। इसलिये प्रगति चाहनेवालोंको सारी शक्ति लगाके उसका बेमुरब्बतीसे विरोध करना चाहिये—ऐसा करना चाहिये कि किसी भी तरह वह हमारे रास्तेमें अड़ंगे डाल न सके। बस! मेरे जानते यही मार्क्सका आशय है होना चाहिये और लेनिनके उक्त वाक्यों का यही अर्थ मैं ममझता हूँ। इसीलिये इसमें साथ भी देता हूँ। आगे यह बात और भी साफ होगी।

लेनिन उसी लेखमें आगे लिखता है, "The fight against religion must not be confined to abstract preaching. The fight must be linked up with the concrete practical class movement directed towards eradicating the social roots of religion."

"No educational books will obliterate religion from the minds of those condemned to hard labour of capitalism, until they themselves learn to fight in a united, organised, systematic and conscious manner the roots of religion, the domination of capital in all its forms."

"धर्मके विरुद्ध लड़ी जानेवाली लड़ाई सिर्फ दिमागी बहस-मुबाहसे तक ही परिसीमित न होनी चाहिये। किन्तु धर्म की जड़के रूपमें जो सामाजिक बातें हैं उन्हें खत्म करनेके लिये जो वर्ग आन्दोलन और संघर्ष चलें—चलाये जायें—उनके साथ इसे जोड़ देना चाहिये।"

"धर्मकी जो जड़ पूँजीवादकी अनेक सूरतोंके रूपमें कायम है उसे मिटानेके लिए संयुक्त, संगठित, नियमित और समझदारोंके साथ लड़ाई चलाना जबतक वे सीख न जायें तबतक पूँजीवादके नीचे सक्त मिहनत ही जिनके पल्ले पड़ी है

उन लोगोंके दिमागसे कोई भी पढ़ने-लिखनेकी किताब इस धर्मको जड़मूलसे निकाल नहीं सकती है।”

लेनिनके ये उद्धरण इसलिये महत्व रखते हैं कि वह इस बातपर जोर देते हैं कि धर्मके खण्डन-मंडनके झमेलेमें पढ़नेके बजाय शोषितोंका वर्गसंघर्ष ही खूब संगठित रूपसे बराबर चलाना और उनमें वर्गचेतना पैदा करना यही बुनियादी चीज है। वह बात नहीं चाहता, काम चाहता था। उसकी आँखें तो बड़ी तेज थीं। वह बहुत ही दूरतक देखता था। उसने समझ लिया कि धर्म और ईश्वरके खंडन-मंडनकी वितंडाओंमें पढ़के जनसेवक लोग कहींके न रहेंगे—भटक जायेंगे। काम तो इससे कुछ होगा नहीं। केवल अक्लकी बदहजमी मिटेगी। हाँ, सीधे-सादे जन-साधारण विरोधी जरूर हो जायेंगे। धर्मध्वजी—धर्मके ठेकेदार—उन्हें जनसेवकों और क्रांतिकारियोंके खिलाफ आसानीसे भड़का देंगे। क्योंकि तर्क दलीलोंकी पेचीदगी तो वे समझ पायेंगे नहीं। इधर मुल्ले लोग अपनी चिकनी-चुपड़ी बातें आसानीसे समझाके उन्हें विरोधी बना देंगे। यदि नास्तिक और धर्मविरोधी लोग अपनी दलीलके साथ-साथ गरीबोंकी कोई ठोस भलाई कर पाते और धर्मध्वजी लोग नहीं कर सकते, तो बात दूसरी होती। क्योंकि तब तो जनसाधारण आसानीसे समझ जाते कि हो न हो यही हमारा मित्र है। धर्मके विरुद्ध बोलता है तो क्या ? काम तो हमारा ही करता है न ? यदि दो-चार लात मारके भी गाय कफ़ी दूध दे, तो बुरा कौन माने ? यही वजह है कि लेनिन उस संघर्षपर ही जोर देता है जिससे जनताको लाभ होता है और वह खिंच आनी है। लड़ाई ही ऐसी चीज है जो उसे अपनी ओर खिंच लेती है।

एक बात और है। जब जनता दिमागी बारीकियोंको समझ पाती ही नहीं और हमें उसीको समझाके उठाना है, तो ऐसा क्यों न करें कि दोनों पक्षवाले—आस्तिक-नास्तिक—माफ ही कह दें कि इस झगड़ेसे क्या काम ? धर्म-वर्म भी तो लोगों के हितार्थ ही है और यहाँ जीते जी नारकीय चरित्रणा भोगके स्वर्ग जाने के बजाय जो यहीं आराम मिले वही ठीक। आखिर स्वर्गके लिये कोई मरना तो चाहता है नहीं। इसलिये आइये पहले यहीं लोगों को आराम पहुँचाने के लिये ही कुछ कर लें, लोगोंकी तरफसे उनके हकोंके लिये लड़ लें। हम जानते हैं कि धर्मके ठेकेदार ऐसा नहीं करेंगे। मगर जनसेवक उन्हें ऐसा करनेके लिये मजबूर क्यों न करें ? इससे लोगोंके सामने उनका पर्दाफाश हो जायगा, ज्योंही उनने इसमें आनाकानी या बहानेबाजी शुरू की। हम तो उनसे और दूसरे लोगोंसे

भी कह देंगे कि हमारा विश्वास है कि धर्मवादी लोग शोषकोंका ही साथ खामखा देते हैं—उनके दलाल होते हैं और कमानेवालोंको धोका देते हैं। फिर ऐसे लोगोंका और उनके इस धर्मके सिद्धांतका विरोध करें न तो और क्या करें ? न वे दूसरी बात कर सकते, सिवाय शोषकोंके साथ देनेके और न हम धर्म ओर ईश्वरके विरोधके जरिये उनका विरोध करने और उनकी जड़ उखाड़नेसे एक सकते। हाँ, यदि उनकी बात सच्ची है और जनहितकी है तो आर्ये पहले यहीं जनसेवा कर लें। तब माना जायगा कि मरनेपर भी उनका धर्म लोगोंको लाभ पहुँचायेगा।

यह ऐसी बात है कि लोगोंके दिलमें जम जायगी। इससे धर्माचार्योंकी कलाई भी खूल जायगी और लोग उन्हें छोड़के हमारे साथ आ जायेंगे। यही होगा। दूसरी बात हां नहीं सकती। इस तरह हमें विजयी होंगे। यदि कहा जाय कि धर्मवाले लोग भी वर्ग-संघर्ष करेंगे, तो यह असंभव बात है। वह इक्के-दुक्के कहीं कुछ भेले ही कर लें। मगर सर्वत्र डटके ऐमा कभी कर नहीं सकते। नहीं तो फिर उनका धर्म ही डूब जायगा—उनके धर्मका सारा आधार ही खत्म हो जायगा। यह काम वही कर सकते हैं जिनमें आत्मविश्वास हो, जो अपने ही यत्नोंसे सब कुछ कर डालनेकी हिम्मत और विश्वास रखते हों। मगर धर्मवाले तो दैव, तकदीर, कर्म, पूर्व जन्मकी कमाई और भगवानपर ही भरोसा रखते हैं। उनका अन्तिम दारमदार उन्हींपर होता है। भाग्यमें जो बदा होगा सोई होगा, भगवानकी मर्जी होगी, जब यही मानना है तो जमके प्राणपन से कौन लड़े ? और ये मुफ्तकी हलवा पूड़ी उड़ाके तोंद फुलानेवाले लड़ेंगे ? लेकिन यदि असंभव भी संभव हो जाय और वही लोग सर्वत्र वर्गसंघर्ष सफलतापूर्वक चलाने लगे तो चिन्ता क्या ? हमारा काम तो हो गया। मार्क्सवाद जो चाहता है वह हो गया ! हमारा काम है वर्गविहीन समाज बनाना न कि ईश्वरको मिटाना या उसके पीछे लाठी लिये फिरना ! यदि धार्मिकोंने ही ऐसा समाज बनाया तो भी हमारी जीत हो गई ! हमें तो ऐसी दशामें यह कहनेका भी हक है, हम तो तब ऐसा भी कह सकते हैं कि धर्ममे भी जो गलत चीज है वह भी इसी संघर्षमें ऐसे ही मिट जायगी जैसे श्रेणियाँ मिटेंगी। फिर शुद्ध समाजकी तरह कोई शुद्ध धर्म भी अन्तमें बन जाय तो हर्ज क्या ?

लेनिन या मार्क्स और एंगेल्सके मतमें एक और भी खूबी है कि उसमें वर्गसंघर्ष की कसौटीपर धर्मको कसते हैं। हमने तो कही दिया है कि भविष्यका रास्ता मत बन्द कीजिए। हाँ, इस समय ईश्वर और धर्मका रास्ता रोक दीजिये। भविष्यसे हमारा मतलब है श्रेणीविहीन समाज बन जानेके बादसे। हमारे क्लेजेके पास ही फोड़ा हो गया है और उसमे नशतर लगना जरूरी है। नशतर लगे भी जरूर; ताकि हम बचें। मगर ऐसा नशतर हर्गिज न लगे कि कलेजा ही

कट जाय और हमीं मर जायें । सदाके लिए धर्म या ईश्वरको इजाजत ही न देना और उन्हें आँख मूँदके मार देना कलेजेका चीरना हो जायगा । हम उससे बचे तो क्या बुरा । हम बिच्छूका डंक बेमुरव्वतीसे निकाल लें जरूर । मगर उसे जानसे मारने तक क्यों परीशान हों ? हमें तो लोगोंको उसके डंकसे ही भविष्यमें बचाना है न ? या कि उसका खून भी पीना है ? हाँ, तो फोड़ेपर नस्तर जरूर लगायें । आज श्रेणीयुक्त समाजमें धर्मके लिए स्थान नहीं है, ऐसा जरूर कहे और खुशीसे कहे । मगर कहे या न कहे, हर हालतमें वर्गसंघर्ष जरूर करें, ताकि ईश्वरवादियोंकी पोल खुल जाय । जितनी जरूरत है उतना ही कहें और करें । बहकें न । जरूरतसे ज्यादा न बढ़ें जिससे कहीं बहक जायें । इससे सजग रहें । हमारे जानते यही मार्क्सवादका इस सम्बन्धका निचोड़ है ।

मगर आइये, जरा और भी विस्तारके साथ लेनिनके इस सम्बन्धके वचनों-पर विचार कर लें जो उसी लेखमें पाये जाते हैं । वह लिखता है—

“The workers in a certain district and in a certain branch of industry are divided, we will assume, into a progressive Section of class conscious Social Democrats, who are, of course, atheists, and a rather backward section, which still maintains contact with the rural districts and the peasantry, which believes in God, goes to church and is perhaps under the direct influence of a priest, who we will assume, has organised a Christian Labour Union. Let us assume further that the economic struggle in this district has led to a strike, the duty of the Marxist is to place the success of this strike in the forefront and to prevent the workers from being split up into atheists and Christians. Atheist propaganda in such circumstances may be superfluous and even harmful, not from vulgar point of view of frightening away the backward workers, or losing a seat at the elections etc., but from the point of view of the real progress of class struggle, which in the condition of present day capitalist society will lead the Christian workers to Social Democracy and atheism a hundred times more effectively than bare atheist propa-

anda. In the conditions described above an atheist preacher would simply play into the hands of the priests who desire nothing more than that the division among the workers as between strikers and blacklegs should be substituted by a division between atheists and Christians. The anarchist preaching irreconcilable war against God would, in such conditions, actually be helping the priests and the bourgeoisie, as indeed the anarchists always help the bourgeoisie.

A Marxist must be a materialist, that is, an enemy of religion, but from the materialist and dialectical standpoint, i.e., he must conceive the fight against religion not as an abstraction, not on the basis of pure theoretical atheism, *equally applicable to all times and conditions*, but concretely, on the basis of the class struggle which is actually going on and which will train and educate the masses better than anything else. A Marxist should take into consideration all the concrete circumstances, should always be able to see the dividing line between anarchism and opportunism (the dividing line is relative flexible, changeable, but it exists), should take care not to fall into the abstract, verbal, empty 'revolutionism' of the anarchist, or into the vulgar opportunism of the petty bourgeois or liberal intellectual, who shirks from the fight against religion, who evades this task, who reconciles himself with the belief in God, who is guided not by the interests of class struggle, but by the petty pitiful fear of offending, repelling or scaring off others by the wise precept, "Live and let live" etc.

All other questions that rise in connection with the attitude of Social-Democrats towards religion should be decided from the point of view outlined above. For example, it is frequently asked whether a clergyman

may join the Social Democratic Party and usually this question is answered in the affirmative, without any reservation, and reference is made to the practice of Social Democratic Parties in Europe. This practice is a result not only of the application of Marxist doctrines to the labour movement, but also of the special historical conditions in the west which do not exist in Russia. Consequently, an affirmative reply would not be correct. We cannot say once and for all that a clergyman cannot, in any circumstances, become a member of the Social Democratic Party, but on the other hand, we cannot make so positive a reply to the contrary. If a clergyman wishes to join us in political work, conscientiously carries out party work, and does not infringe the party programme, then he may be accepted into the ranks of Social Democracy, for the contradiction between the spirit and principles of our programme and the religious convictions of the clergyman may, in the circumstances, remain a matter that concerns him alone. A political organisation cannot undertake to examine all its members to see whether there is any contradiction between their views and the programme of the party. But of course such a case is very rare even in Europe, and in Russia is scarcely probable. If on the other hand, the clergyman joined the Social Democratic Party and concerned himself mainly with preaching his religious ideas, then, of course, he would have to be expelled. We must not only admit, we must do everything possible to attract workers who retain their belief in God into the Social Democratic Party. We are resolutely opposed to offending. But we attract them to our Party in order to allow them to fight against it. We permit freedom of opinion inside the party, but within certain limits defined by the freedom of forming groups. We are not obliged to go hand in hand with those who advocate views rejected by the majority of the Party."

इसका आशय यह है, “कल्पना करें कि एक इलाकेके किसी कारखानेके मजदूरोंके दो दल हो गये हैं। एक दल है प्रगतिशील एवं वर्गचेतनायुक्त सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीवालोंका, जो बेशक नास्तिक हैं। दूसरा दल है पिछड़े हुआँका, जिनका सम्बन्ध देहाती इलाकों और किसानोंके साथ अभी कायम है, जो ईश्वरमें विश्वास रखते हैं और गिरजाघरोंमें जाते हैं और जिनपर वहाँके पादरीका खूब असर है। हम यह भी मान लें कि उस पादरीने वहाँ एक “क्रिस्तान-मजदूर-संघ” भी संगठित कर रखा है। हम यह भी कबूल कर लें कि उस इलाकेके मजदूरोंकी आर्थिक लड़ाईके परिणामस्वरूप वहाँ हड़ताल हो गई है। उस दशामें वहाँ मार्क्सवादीका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह उस हड़तालकी सफलताको ही मुख्य बात माने और इस बातकी कोशिश करे कि उस संघर्षसे सम्बन्ध रखनेवाले मजदूरोंमें क्रिस्तान और नास्तिक—इस तरहके—दो दल बनने न पायें—हड़तालके समय इस तरहकी दलबन्दी होने न पाये। ऐसी परिस्थितिमें तो नास्तिकताका प्रचार केवल व्यर्थ ही न होगा; किन्तु हानिकारक भी होगा—हानिकारक इस मोटी दृष्टिसे नहीं कि पिछड़े विचारके मजदूर वहाँ भड़क जायँगे, या चुनावके समय नास्तिक प्रचारकोंको उनका वोट न मिलने से मजदूर-संघके चुनावमें वे हार जायँगे। किन्तु वास्तविक वर्गसंघर्षकी प्रगतिकी दृष्टिसे भी वह हानिकारक होगा और वर्गसंघर्षकी वह प्रगति ही, वर्तमान पूँजीवादी समाजकी हालतमें, नास्तिकताके केवल प्रचारकी अपेक्षा सौ गुना प्रभावशाली रीतिसे क्रिस्तान मजदूरोंको सोशलडेमोक्रेटिक पार्टी तथा नास्तिकवादमें प्रवेश करायेगी। बल्कि वैरी देशामें तो नास्तिकताका प्रचारक उन पादरियोंका ही मददगार बन जायगा जो सबसे अधिक यही बात चाहते हैं कि हड़तालके समय भी मजदूरोंमें हड़तालकारी और उसके तोड़नेवाले ऐसे दो दल न होकर नास्तिक और आस्तिक (क्रिस्तान) यही दो दल कायम रहें। उस हड़तालमें ईश्वरके विरुद्ध बेमुरव्वतीसे युद्ध चलानेवाले अराजक लोग तो पादरियों और पूँजीवादियोंकी ही मदद करेंगे, जैसा कि वे लोग सचमुच सदा ही ऐसी सहायता करते ही हैं।

“लेकिन मार्क्सवादीको तो भौतिकवादी होना होगा—अर्थात् वह ईश्वरकी शत्रु तो होगा। मगर होगा भौतिकवाद तथा द्रुन्दवादकी ही दृष्टिसे। इसका आशय यह है कि उसे धर्मविरोधी लड़ाईको केवल एक दिमागी चीज नहीं बनाना होगा और न उसे केवल नास्तिकताकी सैद्धान्तिक दृष्टिसे चलाना ही होगा—ऐसी सैद्धान्तिक दृष्टिसे जो हमेशा हरेक परिस्थितिमें समान-रूपसे लागू होती है। किन्तु स्थूल सांसारिक (बाहरी हिताहितकी) दृष्टिसे ही चलाना होगा, जिसका आधार होगा वह वर्गसंघर्ष जो सचमुच चालू है और जो जनसमूह की और

उपायोंकी अपेक्षा कहीं अच्छी तरह शिक्षित तथा कुशल बनायेगा। मार्क्सवादीको चाहिये कि वह वास्तविक परिस्थितिका खयाल करे, वह इस योग्य हो कि बखूबी समझ सके कि कहाँतक जानेपर अराजकवाद और अवसरवादसे मेल हो जायगा (एक ऐसी सीमा जरूर होती है जो अराजकता तथा अवसरवादको पृथक् करती है। यह ठीक है कि वह सीमा आपेक्षिक है, उसका संकोच विस्तार होता रहता है, और वह बदलती रहती है), मार्क्सवादीको हमेशा मतकं रहना चाहिये, नाकि वह अराजकतावादियोंके खयाली, जबानी और खोखले क्रांतिवादमें कहीं फँस न जाय, या कहीं ऐसा न हो जाय कि वह टुटपुँजिये बाबुओं या उदारतावादी दिमागदारोंके भट्टे अवसरवादका शिकार ही हो जाय। ये टुटपुँजिये बाबू या उदार दिमागदार ऐसे होते हैं कि धर्म-वरोधी संघर्षसे भागते और पिंड छुड़ाने फिरते हैं और आस्तिकताके साथ उनका समझौता हो जाता है। उन्हें इस बातमें पथदर्शक वर्गसंघर्षका स्वार्थ तो होता नहीं। किन्तु वे तो हमेशा इसी तुच्छ एवं दयाजनक डरसे काँपते रहते हैं कि कहीं और लोग रंज न हो जायँ, हट न जायँ या भड़क न उठें। वे तो इसीमें बुद्धिमानी समझते हैं कि खुद भी कायम रहें और दूसरे भी बने रहे।

“इम मम्बन्धमें जो भी दूसरे प्रश्न उठते हैं कि सोशलडेमोक्रेटिक पार्टीके लोग धर्मके बारेमें कौनसा रुख अख्तियार करें उन सबोंका निर्णय इसी ऊपर बताये सिद्धान्त के ही आधारपर दिया जाना चाहिये। दृष्टान्तस्वरूप प्रायः ऐसा पूछा जाता है कि पादरी लोग सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी के सदस्य बन सकते हैं या नहीं? इमका उत्तर भी बिना आगा-पीछा किये ही आमतौरसे ‘हाँ’ दिया जाता है और कहा जाता है कि यूरोपको ये पार्टियाँ ऐसा ही तो करती हैं। असलमें यूरोपमें जो यह रीति चल पड़ी वह सिर्फ इसीलिये नहीं कि मजदूर आन्दोलनमें मार्क्सके मन्तव्योंका प्रयोग किया गया था। बल्कि इसका कारण पश्चिमकी कुछ खास ऐतिहासिक परिस्थितियाँ थीं, जो रूसमें नहीं हैं। फलतः ‘हाँ’ वाला उत्तर यहाँ ठीक नहीं है। हम एक ही साँसमें सबोंके लिये यह नहीं कह सकते कि किसी भी हालतमें कोई भी पादरी इस पार्टीका मेम्बर हो नहीं सकता। लेकिन दूसरी ओर हम विरोधमें भी एक निश्चित उत्तर नहीं दे सकते। यदि कोई पादरी राजनीतिक कामोंमें हमारा साथ देना चाहता है, हमारी पार्टीका काम समझ-बूझके करता है और पार्टीके कार्यक्रमका उल्लंघन नहीं करता, तो उसे हम अपनी पार्टीमें ले सकते हैं। क्योंकि उस दशामें हमारे कार्यक्रमके सिद्धान्तों और भावोंके साथ अगर उस पादरीके धार्मिक विचारोंका कोई विरोध हो तो वह केवल उस पादरीके ही विचारनेकी बात है। किसी राजनीतिक संस्थाका यह काम

हर्गिज नहीं है कि वह अपने प्रत्येक मेम्बरोमें यह बात ढूँढ़ती फिरे कि आया उसके कार्यक्रमके साथ उनके दूसरे विचारोंका विरोध तो नहीं है। लेकिन बेशक ऐसे पादरी तो यूरोपमें भी बहुत ही कम मिलते हैं और रूसमें तो वे शायद ही मुश्किलसे मिल सकें।

“विपरीत इसके यदि कोई पादरी सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी में दाखिल होके अपना प्रधान काम अपने धार्मिक विचारोंके प्रचारको ही बना ले, तो बेशक उसे पार्टीसे निकाल देना ही होगा। हमें सोशल डेमोक्रेटिक पार्टी में मजदूरोंको सिर्फ दाखिल करना ही नहीं होगा। किन्तु जो मजदूर ईश्वरमें विश्वास करते हैं उन्हें भी अपनी ओर खिंच आनेके लिये सभो संभव उपाय करने होंगे। हम किसीको भी भड़काने या रंज करनेके पक्के विरोधी हैं।—लेकिन हम तो उन्हें अपनी पार्टीमें इसीलिये खींचते हैं कि उन्हें मौका दें कि वे हमसे (पार्टीसे) लड़ लें। हम तो पार्टीके भीतर विचार-स्वातंत्र्यका मौका देते ही हैं। मगर इस स्वतन्त्रताको कुछ सीमायें हैं जिनका निर्धारण पार्टीके भीतर छोटे-मोटे दल बननेसे नियमोंसे ही हो जाता है। पार्टीके बहुमतने जिन विचारोंको नहीं माना हो उन्हींका जो प्रचार करें उनसे हमारा साथ नहीं हो सकता।”

हमने जानबूझकर यह लम्बा अवतरण दिया है जिससे धर्मके इस पेचीदे मामलेपर काफी प्रकाश पड़ जाय। इसमें कई ऐसी बातें हैं जो बहुत बड़ा महत्व रखती हैं। इसलिये उनपर विशेष खयाल होना जरूरी है। लेनिनने यह साफ कह दिया है कि हम खयाली और सैद्धान्तिक रूपसे ही नास्तिकता या अनीश्वरवादके समर्थक नहीं हैं। बल्कि हम तो इस निरी दिमागी दुनियाके विरोधी हैं। इसमें तो उसे अवसरवाद और अराजकवाद साफ ही मालूम होता है। इसलिये भी उसने इसका विरोध किया है।

इसीके साथ वह यह भी साफ कहता है कि हमारा (मार्क्सवादका) अनीश्वरवाद तो ऐसा नहीं है जो हर समय, हर परिस्थितिमें लागू किया जा सके। यह कोई कोरी सिद्धान्तकी चीज नहीं है। यह तो सिर्फ व्यावहारिक बात है। इसीलिये इसका प्रयोग व्यावहारिक परिस्थितिको देखनेके बाद ही खूब जानबूझके करना होगा। कहीं ऐसा न हो कि हमने परिस्थिति तो इसके अनुकूल देखी और इसे लागू भी किया। मगर ऐसा हो गया कि हमने आगेका मौका समझा नहीं कि अब इसे बन्द कर देना होगा; क्योंकि इसकी सीमा पूरी हो रही है। नतीजा यह हुआ कि अवसरवादमें हम जा फँसे! इसीलिये हमेशा सतर्क रहनेपर उसने जोर दिया है।

वह यह भी कहता है कि हमें तो वर्गसंघर्ष देखना है—हमारे लिये तो नास्तिकवाद असल चीज है नहीं। वह यदि कुछ भी हो सकता है तो ज्यादासे ज्यादा यही कि वर्गसंघर्षको निर्विघ्न चालू करने में मददगार हो जाय। मगर हमारा साध्य या असली लक्ष्य तो है वह वर्गसंघर्ष ही। इसलिये हमें बराबर यह खयाल रखना होगा कि कहीं हमारे नास्तिकवादसे उलटे उसीमें हानि न पहुँच जाय। कहीं ऐसा न हो कि साधन ही साध्यकी छातीपर कोदों दलने लग जाय—कहीं देवीसे बकरा ही बड़ा न हो जाय और ऐसा न हो कि देवीकी छातीपर वही चढ़ बैठे। यह सबसे मार्कसकी बात उसने कहा है।

वह तो वर्गसंघर्षका दृष्टान्त देके कहता है कि हड़ताल वर्गोंके समय नास्तिकताका प्रचार उसके लिये धोतक होता है। हड़तालके समय तो मजदूरोंमें एकता चाहिये—दलबन्दी नहीं चाहिये। यदि कोई भी दलबन्दी उस समय हो सकती है, तो ऐसी ही जिसपर मजदूरों और उनके नेताओंका कोई वश न हो और वह हो सकती है हड़तालियों और हड़ताल विरोधियोंकी ही, जिन्हें, 'काली-टांगे' कहते हैं और जिनका काम होता है हड़तालियोंकी जगह पर जाके काम करें और इस तरह हड़तालको तोड़े! शेष मजदूर तो एक ही दलमें होंगे। अगर पहले धर्म-वर्मके नामपर दल बने भी हों तो वह फौरन खत्म कर दिये जायें। लेनिन तो यह भी कहता है कि पादरी-पुरोहित तो दरअसल मजदूरोंके नेता होते नहीं। इसलिये यह बात तो वही चाहते हैं कि हड़ताल या वर्गयुद्धके समय भी आस्तिक और नास्तिक दलोंका बगवेड़ा जरूर ही रहे। वे तो पूँजीपतियोंके दलाल होते हैं। इसीसे यह बात चाहते हैं। इसीलिये लेनिनका कहना है कि नास्तिकताका प्रचार संघर्षके समय जो कोई करता है वह पूँजीवादियोंका सहायक और दलाल होता है, चाहे वह यह बात भले ही न समझे।

और जब असली मौकेपर—संघर्ष और लड़ाईके ही समय—ही हम आस्तिक-नास्तिकका झमेला खड़ा कर नहीं सकते, जब उस वक्त ऐसा करनेकी हमें इजाजत हुई नहीं, तो फिर मार्क्सवादपर नास्तिकताके झलजामका अर्थ ही क्या है? जब हम मौजमें बैठे हैं तब तो बहुतसी बातें करते रहते ही हैं। उन्हींमें यह नास्तिकतावाली बात भी हो सकती है। कितने ही प्रकारके वाद-विवाद और मतभेद होते हैं। बातें जानने, समझने और स्थितिके स्पष्टीकरणके लिये यह चीजें जरूरी होती हैं। मगर उन्हें उद्देश्य या मान्य समझ लेना भूल है। नास्तिकवाद आदिकी बातें तो वर्गसंघर्षकी तैयारीके रूपमें ही की जाती हैं। क्योंकि पादरी-पुरोहित लोग धर्म, भाग्य और भगवानके नामपर जमींदारों और कारखाने-

दारोंके साथ किसानों और मजदूरोंको लड़नेसे रोकते हैं। फलतः उन्हें मनाना, किसान मजदूरोंको समझाना और पादरी-पुरोहितोंका मुँह बन्द कर देना जरूरी हो जाता है। यह भी ठीक है कि जबतक जड़मूलसे भाग्य और भगवानको ही उड़ाया न जाय तबतक वे मानते ही नहीं। वे होते हैं बड़े ही बेहया और उनका असर शोषित जनतापर खूब होता है। इसीलिये नास्तिकवाद अनिवार्य होता है। यह भी बात होती है कि धर्म और ईश्वरके मामलेमें जरा भी नमी और मुर-व्वतसे काम लिया जाय तो एक तो पादरी-पुरोहित चट कह बैठते हैं कि देखा न, आखिर वे लोग भी, दबी जबानसे ही सही, भाग्य और भगवानको मानते ही हैं? फलतः सारा किया-कराया चौपट हो जाता है। दूसरी बात यह हो जाती है कि किसान और मजदूर दिलोजानसे लड़नेको तैयार नहीं हो पाते। क्योंकि उसी नमीके करते उनमें भी कमजोरी आती है और अन्ततोगत्वा इतना तो सोचते ही हैं कि जैसा होगा देखा जायगा।

और जब वह यह भी कहता है कि अनीश्वरवाद हर देश और हर कालके लिये नहीं है और उसका प्रचार विशेष सामाजिक परिस्थितिमें ही होता है, तो फिर इसे सदाके लिये मान्य करके मार्क्सवादपर निरीश्वरवाद का कलंक लगाना कहाँतक जायज है? वह यह भी तो कहता ही है कि वर्गसंघर्षके आधारपर ही निरीश्वरवादका प्रचार करना होगा। उसके मनसे वर्तमान समयमें संघर्ष चालू हो वह जनताको कहीं अच्छी तरह शिक्षित और वर्गचेतनायुक्त कर देगा। फिर तो रास्ता सारु हो जाना है। मार्क्सवादका असलो काम निरीश्वरता प्रचार नहीं है। उसका तो काम है शोषितों एवं पीड़ितोंको—कमानेवालोंको—शिक्षित तथा वर्गचेतनायुक्त करना, जो दूसरे अन्य सभी उपायोंकी अपेक्षा वर्गसंघर्षमें ही बहुत अच्छी तरह पूरा होता है। फिर निरीश्वरताके कोरे प्रचारको छोड़ हम इसी संघर्षमें ही क्यों न लगे? इससे तो स्पष्ट हो जाता है कि वह नास्तिक-वादको साधनके रूपमें ही स्वीकार करता है।

इस लम्बे उद्धरणके पहले जो हमने लेनिनके दो छोटे-छोटे उद्धरण दिये हैं उनमें जो सबसे गार्केकी बात है वह यह है कि दोनोंमें यही कहा गया है कि धर्मकी बुनियाद तो पूँजीवाद और उसकी अनेक शकलें हैं। वह तो पूँजीवादके आधारपर बनी सामाजिक व्यवस्थाको ही वर्तमान धर्म और ईश्वरवादकी जड़ मानता है। फलतः मुख्य काम वह यही बताता है कि उस जड़को ही खोदना होगा। पत्ता और शाखा तोड़नेसे पेड़ तो रही जायगा। इसीलिये इस सामाजिक व्यवस्थाको ही मिटानेपर हमें जोर देना चाहिये। इससे साफ और क्या कहा जा सकता है?

और जब पादरो-पुरोहितों तकको भी अपनी पार्टीमें लेनेकी राय वह देता है, बशर्ते कि उनका प्रधान काम धर्म प्रचार न होके पार्टीके कार्यक्रमको पूरा करना ही हो, तो फिर निरीश्वरताके इलजामके कुछ मानी रही नहीं जाते। जो पादरी पार्टीमें आके 'पार्टीके कामकी अपेक्षा धर्म प्रचारको ही प्रधान काम समझे और प्रधानतया (स्मरण रहे 'प्रधानतया' लिखा है) वही करे उसीको पार्टीसे निकालनेकी बात कही गई है। इससे तो और भी सफाई हो जाती है। वह तो कहता कि हमें ऐसे सभी उपाय करने होंगे जिससे धर्ममें विश्वास करनेवाले किसान-मजदूर जरूर हमारी पार्टीमें आयें और हमारी इस चीजका—नास्तिकता का—विरोध करें—इसके खिलाफ लड़ें। हमें उन्हें इसका मौका देनेके ही लिये पार्टीमें खींचना होगा। और यह तो जरूरी नहीं कि आस्तिक मजदूर थोड़े और नास्तिक ही ज्यादा हों। बात तो उलटी ही होती है। फिर भी वह कहता है कि पार्टीके सदस्योंको भी अपने स्वतन्त्र विचार रखनेकी आजादी किसी हदतक रहनी ही चाहिये। फलतः यदि पार्टीमें बहुमत आस्तिकोंका ही हो जाय तो ? लेनिनको इसकी पर्वा नहीं है। वह तो खूब जानता है कि असल चीज यह न होके वर्गसंघर्ष ही असल चीज हमारी पार्टीके लिये है, जिसमें आस्तिक-नास्तिक सभी साथ देगे ही। नतीजा यह होगा कि संघर्ष चालू होनेपर ज्यों-ज्यों उसमें सफलता मिलेगी त्यों-त्यों धर्मके ठेकेदारोंका पर्दाफाश होता जायगा। फलस्वरूप अन्तमें सभी या अधिकांश मजदूरोंकी आस्था धर्मसे खुदबखुद उठ जायगी। वे उसे खुद पूँजीवादकी उपज और करामात समझ उससे घृणा कर बैठेंगे और बहुमतसे निर्णय कर देंगे कि धर्म-धर्मकी बात ठीक नहीं। फिर तो सभीको यही मानना ही होगा।

हम लेनिनके दो उद्धरण और देके यह विवाद खत्म करेंगे। वह अपने लेखके प्रायः शुरूमें ही कहता है कि, "Religion is the opium of the people," said Marx, and this thought is the corner-stone of the whole Marxian philosophy on the question of religion. Marxism regards all modern religions and churches all religious organisations as organs of bourgeois reaction, serving to drug the minds of the working class and to perpetuate their exploitation."

इसका आशय है कि, "माक्सने कहा था कि धर्म तो लोगोंके लिये अफीम है और उसका यही कहना, यही विचार धार्मिक प्रश्नोंके बारेमें माक्सके समूचे सिद्धान्त की असली बुनियाद है। माक्सके सिद्धान्तके अनुसार आजकलके

(modern—यह याद रखनेकी चीज है) धर्म, गिर्जे बगैरह और सभी धार्मिक संस्थाएँ पूँजीवादी प्रतिगामियोंके हथकंडे हैं, जिनका इस्तेमाल बे लोग श्रमजीवियों के दिमागोंमें जहर भरने और इस तरह उनका शोषण बराबर जारी रखनेके लिए करते हैं।”

यहाँ तो इस बातको खोलके कह दिया है कि वर्तमान धर्म, मठमन्दिर और धर्मकी संस्थाएँ जाल हैं, धोकेकी चीजें हैं। इन्हें मालदारोंने कमानेवालोंको ठगनेके ही लिये बनाया है। इन्हींके द्वारा भोलीभाली जनताके दिमागमें जहर भरा जाता है। जैसे बच्चोंको अफीम खिलाके सुला देते हैं वही बात पूँजीवादी धर्मके जरिये आम लोगोंके बारेमें करते हैं। उनके दिमाग खराब कर देते हैं। मार्क्सके धार्मिक सिद्धान्तोंकी यही बुनियाद है। मार्क्सने जो धर्मका विरोध किया है उसका असली कारण यही है। हमने तो शुरूमें ही यही बात कही थी। यहाँ जो ‘वर्तमान’ धर्म कहा है, उससे भी यह झलकता है कि एक तो मार्क्सको इन बातोंका विरोधी बनानेमें यही चीजें कारण हुईं, इन्हींकी हरकतोंने मार्क्सको इनका—धर्मका—बागी बना दिया। दूसरे पीछे या पहले (भूत या भविष्यमें) ऐसे धर्मों या धर्मकी संभावना भी इससे सिद्ध हो जाती है, जिनका विरोध मार्क्सको इष्ट नहीं है। हमने गीताधर्मके निरूपणमें धर्मका जो रूप गीताको मान्य बताया है वह तो वर्तमान धर्मसे जुदा ही है। इसलिए उसके साथ भी मार्क्सका विरोध नहीं है, ऐसा सिद्ध हो जाता है।

जरा और भी सुनिये कि लेनिन क्या कहता है। वह अभी-अभी लिखे गये वाक्योंके बाद ही लिखता है कि, “At the same time, however, Engels frequently condemned those who, desiring to be more ‘left’ or more ‘revolutionary’ than Social Democracy, attempted to introduce into the programme of the workers’ party a direct profession of atheism in the sense of declaring war on religion. In 1874, speaking of the celebrated manifesto issued by the Blanquist refugees from the Commune, who were living in exile in London, Engels described their clamorous declaration of war upon religion as stupid, and stated that it would be the best means of reviving religion and retarding its death. Engels accused the Blanquists of

failing to understand that only the class struggle of the workers, by drawing the masses into class-conscious revolutionary practical work, can really liberate the oppressed masses from the yoke of religion.....and with equal ruthlessness condemned his pseudo-revolutionary idea of suppressing religion in socialist society.”

इसका अभिप्राय है कि, “इसीके साथ एंगेल्सने उन लोगोंकी भर्त्सना की, जिसने सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीकी अपेक्षा ज्यादा वामपक्षी या क्रांतिकारी बननेके गुमानमें श्रमजीवियोंकी पार्टीके कार्यक्रममें नास्तिकताको साफ-साफ स्वीकार करनेकी बात रखनेकी कोशिशकी। इसमें उनका साफ मतलब था धर्मके खिलाफ जेहाद बोलना—युद्धघोषणा करना। पेरिसवाले कम्यून (साम्यवादी सरकार)से भागके जो ब्लाकी (अराजकतावादी नेता) के अनुयायी लंदनमें रहते थे उनने जो महत्वपूर्ण घोषणाएँ प्रकाशित किया था उसके सम्बन्धमें १८७४में बोलते हुए एंगेल्सने उनकी धर्मविरोधी युद्धघोषणाकी लम्बी बातोंको मूर्खतापूर्ण बताया और कहा कि धर्मकी मोतको रोकके उसे फिरसे फैलानेका सबसे सुन्दर साधन यह युद्धघोषणा ही ही जायगी। एंगेल्सने ब्लाकीके अनुयायियोंपर यह भी आरोप लगाया कि वह यह समझते ही नहीं कि सिर्फ श्रमजीवियोंका वर्गसंघर्ष ही, जनमूहको वर्गचेतनायुक्त क्रांतिकारी अमली काममें खींचके, पीड़ित जनताको सचमच धर्मके जुएसे मुक्त कर सकता है।.... और उसी प्रकार पूरी बेरहमीके साथ उमने, समाजवादो समाजमें धर्मको मिटा देनेके सम्बन्धमें ड्युह्लिगके नकली क्रांतिकारी विचारोंकी भी लानत-मलामत की।”

इसपर अब टीकाटिप्पणी बेकार है। एंगेल्स भी धर्मकी बुनियादी पूँजीवादको ही उसके मानके पंजेसे छूटनेको ही धर्मके जुएसे मुक्ति मानता है। वह तो साफ ही कहता है कि श्रेणीविहीन समाजमें जो लोग धर्मका नामोनिशान मिटानेके स्वप्न देखा करते हैं वह नकली क्रांतिकारी और रंगे सियार हैं! हमने तो यह पहले ही कहा है कि भविष्यका दर्वाजा ही ईश्वर या धर्मके लिये बन्द करनेकी कोशिश अति हो जायगी। एंगेल्सने तो अपनी “ड्युह्लिगके विरुद्ध” नामक पुस्तकमें ही, जिसका जिक्र लेनिनने ऊपर किया है, यह भी लिखा है कि धर्मके विरोधमें वाद-विवाद और लड़ाई छेड़ देना लोगोंके ध्यानको मार्क्सके अमली राजनीतिक लक्ष्यसे हटाके गलत रास्तेमें ले जाना ही जायगा और यह गलत बात होगी। उसके मतसे मार्क्सवाद तो दरअसल राजनीतिक है, न कि

धार्मिक । मार्क्स वर्गविहीन समाजकी स्थापनाका भूखा है, न कि खामखा धर्म-विहीन समाजका ।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद और धर्म

बस, उद्धरणोंकी बात हो चुकी । इनपर विवाद भी हमने काफी कर दिया । अब एक ही बात और कहके हम आगे बढ़ेंगे । लेनिननं कहा है कि मार्क्सवाद तो भौतिकवाद है और मार्क्सवादी द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त मानते हैं । इसलिए उन्हें धर्म या ईश्वरका विचार या खंडन-मंडन भी द्वन्द्वात्मक भौतिकवादके अनुसार ही करना होगा । यही बात जरा समझनेको रह जाती है । इसीलिए हमें इस सम्बन्ध में दो-चार शब्द कहने पड़ जाते हैं । क्योंकि यदि हम इस बातको, इस कुञ्जीको, बखूबी समझ जायें तो धर्म और ईश्वरके बारेमें मार्क्सवादका क्या रुख है और उस दृष्टिसे हमें खुद क्या करना चाहिये, यह बात अच्छी तरह साफ हो जायगी । बडे-बडे क्रांतिकारो कः जानेवाले भी इस सम्बन्धमे भयंकर भूले करते आये हैं, यह तो एंगेल्सने ही खुद कह दिया है । इसलिए थोडेसे स्पष्टीकरणकी जरूरत अभी है । अभीतक, हमारे जानते, इसका पूरा स्पष्टीकरण नहीं हो पाया है ।

यदि भगवान ऐसा हो कि मरनेके बादकी किसी दुनियाका प्रबन्ध करता हो जिसे स्वर्ग, नर्क, बैकुंठ या ब्रिहिशत कहते हैं; अगर हमारी इस भौतिक दुनियाके कारबारसे उसका कोई ताल्लुक न हो, तो मार्क्सको और मार्क्सवादियोंको भी उससे नाहक कलह क्यों हो ? जिस दुनियाका जीतेजी हमसे कोई वाग्ना नहीं, जो निराली दुनिया है, मगर भौतिक नहीं है, आध्यात्मिक है, उसकी फिक्र हम क्यों करें, अगर वह बिलकुल ही अलग और जुदी है ? अगर वह दुनिया और उसका प्रबन्धक हमारे इस भौतिक संसारके कारबारमें "दालभातमें मूमरचन्द" नहीं बनता और दखल नहीं देता, तो हम भी उसमें क्यों दखल देने जायेंगे ? अगर काजीजी शहरकी फिक्रमे नाहक दुबले हो रहे थे, तो हम भी काजी क्यों बने ? हम यहाँ कुछ यत्न करते और इस प्रकार इस भौतिक संसार एवं समाजको पूर्णतः बदलना चाहते हैं । हमारे इस काममें धर्म और भगवान यदि कोई भदद न करें तो भी हमें उनसे कोई शिकायत नहीं, गिला नहीं । मार्क्सवादी किसी अदृश्य तथा अलौकिक (Supernatural) शक्तिकी मदद चाहते ही नहीं । उन्हें इस काममें ऐसी शक्तिकी पर्वा और जरूरत नहीं है । बल्कि वे तो ऐसा मानते हैं कि ज्योंही मददके भी नामपर किसी शक्तिने हमारे काममें दखल दिया

कि सारा गुड़ गोबर हुआ। वे तो ऐसी शक्तिका किसी भी तरह इस काममें पड़ना ही खतरनाक मानते हैं। क्योंकि तब तो हमारा अपना यत्न ही ढीला हो जायगा, शिथिल हो जायगा और इसीमें सारा खतरा है।

(हम इस समाजको आमूल परिवर्तित करने एवं बदलनेके लिए किए जानेवाले अपने यत्नमें किसी भी वजहसे, किसी भी मुरब्बतसे जरा भी शिथिलता बर्दाश्त नहीं कर सकते। भाग्य और भगवान हमारे विरुद्ध लाठी थोड़े ही चलाते हैं। दरअमल होता है यही कि उनके नामपर हमारे हाँथ-पाँव रुक जाते हैं, हमारे यत्न ढीले पड़ जाते हैं और सफल हो नहीं सकते, हममें आत्मविश्वास नहीं रह जाता, हम उसीको खो देते हैं और अन्ततोगत्वा चौपट हो जाते हैं। हम लोगोंका कुछ ऐसा संस्कार बन गया है कि यदि किसी भी तरह भाग्य और भगवानका नाम हमारे सामने आया कि हम जालमें फँसे और चौपट हुए। हम इस तरह अपने उद्धारकी कोशिशमें शिथिल होके तबाह होते रहते हैं।) मार्क्सने हमारे इस असाध्य रोगको खूब ही समझा था। इसीलिए उसने बेदरदीसे इसकी दँवा की और भाग्य तथा भगवानका खयाल भी इस भौतिक संसारके कामोंमें आने न दिया। उसने कह दिया कि भगवन्, आप कृपा करें, अलग ही रहें, हम योंही अच्छे हैं, हमें आपकी कोई जरूरत नहीं, “बिलार दाई बख्शा दें, मुर्ग बेचारा बिना पूँछका ही रहेगा।” कोई भी आदमी, जो कमानेवाली जनताके कष्टोंसे द्रवीभूत हृदय रखता है और जिसे हमारे स्वभावों, संस्कारों तथा धर्मके नामपर बनी रंगमकी चमकीली फाँसीका कड़वा अनुभव है, मार्क्सकी इस बेमुरव्वती और रूखेपनका पूरा समर्थन करेगा। धर्म, भगवान और उनके गण बैकुंठ और स्वर्गका प्रबन्ध करें न, और मुक्तिका हिसाब रखें न? उन्हें कौन रोकता है? मगर इधर पाँव हगिज न बढ़ायें! खबरदार!

भौतिक द्वन्द्ववाद

मार्क्स तो भौतिकवादी इसी मानीमें है कि इस संसार के छोटे-बड़े सभी कामोंमें वह किसी भी भगवान या दैवी-शक्तिका हाथ नहीं देखता। उसने तो इसके सभी कामोंके बाकायदा चलानेकी ताकत इसी दुनियामें, यहाँ के पदार्थों में देख ली है। हम चाहे सो भी जायें। मगर वह ताकत, जिसे वह निरी भौतिक ताकत समझता है, बराबर जगी रहती और अपना काम करती जाती है। उसे तो जरा भी विराम नहीं है, जरा साँस लेनेकी भी फुसंत नही है। इसी ताकतका नाम उसने द्वन्द्ववाद रखा है। इसे ताकत कहिये, या भौतिक प्रक्रिया (Material Process) कहिये। यही सब कुछ करती है। मार्क्स इस दुनियाके

निर्माण-सम्बन्धी दार्शनिक विचारोंमें इससे आगे नहीं जाता, नहीं जा सकता है। उसके मतमें इससे आगे जानेकी जरूरत हुई नहीं। हमारा काम तो इतनेसे ही बखूबी चल जाना है, चल जायगा। बल्कि वह तो यहाँतक कहता है कि आगे जानेमें खतरा है और सारा गुड़ गोबर हो जायगा—हमारे काम ही चौपट हो जायँगे। यही है संश्लेषमें मार्क्सका द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद या भौतिक द्वन्द्ववाद (Dialectical Materialism)।

इस सिद्धान्तके अनुसार संसारके पदार्थोंमें बराबर संघर्ष (द्वन्द्व) चलता रहता है, जिसे हलचल, संग्राम, युद्ध या जीवन संग्राम (Struggle for Existence) भी कहते हैं। इससे कमजोर पक्ष हारता और जबर्दस्त जीतता है; दुर्बल खत्म हो जाते, मिट जाते और प्रबल जन्म-जाते हैं। इसे ही डार्विनका विकासवाद भी कहते हैं। इस दुनियामें जो लोग साधन सम्पन्न, कृशल और चौकन्ने हैं वही रह पाते और आगे बढ़ते हैं। विपरीत इसके जो ढीले, आगा-पीछा करनेवाले, असहाय, भोंदू हैं वे मिट जाते हैं। इस निरन्तर चलनेवाले (सतत) संग्रामके फलस्वरूप ही संसारकी प्रगति होती है। यह तो बात मानी हुई है। चाहे ढीले ढाले और आगा-पीछावाले खत्म भले ही हो जायँ और उनके विरोधी भले ही आगे बढ़ जायँ। मगर इसीके साथ समूचा संसार आगे बढ़ जाता है और इसीमें पीछे पड़ जानेवालों या शोषितोंके उद्धारकी आशा है, गुंजाइस है। यदि केवल विरोधी ही आगे बढ़ते और उन्हीं के साथ बाकी दुनिया नहीं बढ़ती, तो यह बात नहीं होती। परन्तु उन्हींके साथ शोषित जनता भी बढ़नी जाती है। किसानों और मजदूरोंको तरह-तरहकी चालाकी, जाल तथा उपायोंसे दबाके पूँजीवादी आगे बढ़े हैं सही। मगर उनकी ही प्रगतिके साथ कलकारखाने, उत्पादनके साधन और ज्ञान-विज्ञान भी खूब ही प्रगति कर गये हैं। इन सबोंकी प्रगतिके करते ही पूँजीवादियोंकी दिक्कतें भी बढ़ गई हैं, उनकी चिन्ता और परेशानी भी बढ़ गई है। फलतः वे डरने लगे हैं कि कहीं शोषित जनता हमें यकायक दबा न ले। रूममें तो ऐसा हो भी चुका है। दूसरी जगह भी यह होके ही रहेगा। इसीलिये पूँजीवादियोंकी घबराहट बढ़ती ही जा रही है। यदि उनके वशकी बात होती तो वे उत्पादन बगैरहके साधनोंकी ऐसी भयंकर प्रगति होन नहीं देते। मगर क्या करें? बेबस हैं। रेशमका कीड़ा अपने ही बनाये कोयेमें बन्द होके मरनेपर है!

मार्क्सवाद शोषितों और पीड़ितोंको बताता है कि आँखें खोलो और इस द्वन्द्ववादमें विश्वास करो। इस अटल मत्यको मानो कि तुम्हारा उद्धार इस भौतिक और सांसारिक संघर्षोंके चलते ही अवश्यम्भावी है। इसमें कोई भी बाहरी हाथ नहीं है। यदि बाहरी हाथ होता तो तुमसे लाख गुना काइयाँ और

चलते-पुर्जे जमींदार-मालदार उस बाहरी हाथको अपने काबूमें करके संसारकी ऐसी प्रगति होने ही नहीं देते, जिससे आज उनपर आफत आ बनी है। फिर तुम किस खेतकी मूली हो कि उस बाहरी हाथको अपने पक्षमें करोगे? यदि कोई भगवान ऐसा करनेवाला होता तो मालदार सोने और संगमरमरके मन्दिरमें उसे पधराके और मेवा-मिथ्री खिलाके—भोग लगाके—जरूर अपने कब्जेमें कर लेता। तुम्हारे सत्तुकी क्या बिसात? इसलिये ये खाम खयाल छोड़के भौतिक द्रव्य-वादपर ही विश्वास करो।

मार्क्स यहीपर यह भी कहता है कि देखो, पूँजोवादी और जमींदार—तुम्हारे शोषक—बड़े काइयाँ है। उनने तुम्हारे लिये अनेक जाल फैलाये हैं। भगवान और धर्मका कोई भी ताल्लुक इस भौतिक कारबारसे नहीं होनेपर भी उनने इन्हें खड़ा करी तो दिया। यह देखो, इन्हींके नामपर तुम्हे ठगते आ रहे हैं, ठगते चले हैं! और ये पंडित, मौलवी, पादरी, पुरोहित, साधु फकीर? क्या ये भी ठगते हैं? हाँ, हाँ, जरूर ठगते हैं। ये सबके सब मालदार-जमींदारोंके दलाल हैं। इसीलिये तो खाते तुम्हारा और गुण गाते उनका। बड़ी चालाकीसे जाल बिछा है। सजग रहो। दूरकी कौड़ी लाई गई है। ये गुरु, पीर, पंडित वगैरह तुम्हें धोका दे रहे हैं और अंत तक धोका देंगे। इनकी बातोंमें हर्गिज न पड़ो। तुम जो अपने उद्धारके लिये कटिबद्ध हो रहे हो और द्रव्यवादके चलते जो तुम्हारे उद्धारका सामान प्रस्तुत हो गया है उसीसे धरारके मालदारोंने ये जाल खड़े किये हैं; ताकि भाग्य और भगवानके फेरमें पड़के तुम अपने यत्नमें शिथिल हो जाओ, उममें मुँह मोड़ लो और मालदार-जमींदारोंके घर धीके चिरण, जल। फिर तो इन गुरु-पुरोहितों और पादरी-मौलवियोंको वे लोग भरपूर बिदाई देगे!

मार्क्स और भी कहता है कि द्रव्यवाद और कुछ नहीं, केवल वर्गसंघर्ष है। एक वर्ग दूसरेको कल, बल, छलसे दबाके, मिटाके खुद आगे बढ़ना चाहता है। मठ, मन्दिर, तीर्थ, हज्ज, पोथी, पुराण इसी वर्गसंघर्षकी सफलताके साधन हैं। मालदार-जमींदार तुम्हारे बेतनमें एक पँसा नहीं बढ़ाने, तुम्हारी दवाका प्रबन्ध नहीं करते और न लगानमें ही कमी करते हैं। मगर मन्दिरों और तीर्थमि लाखों रुपये फूँकते हैं! क्यों? वही पैसे तुम्हे क्यों नहीं देते? कल-कारवाने तुम्हीं चलाते हो न? खेतीबारी करके उनके लिये गेहूँ-मलाई तुम्हीं उपजाते हो न? या कि ये मठ, मन्दिर और तीर्थ वगैरह? फिर तुम्हें पैस न देके उन्हें वे लोग क्यों देते हैं? सोचो। तुम्हें देनेसे तुम्हारी हिम्मत बढ़ेगी और आगे पिर भी माँगे पेश करोगे और ये माँगे जब वे पूरा न करेंगे तो उन्हें मिताने चलोगे। मगर मन्दिरों और तीर्थोंके पैसे तो उन्हें मूद-दरसूद सहित वापस मिलेंगे। क्योंकि पंडे, पुजारी, साधु-फकीर वगैरह तुम्हें भाग्य और भगवानके नामपर

भड़कायेंगे, गुमराह करेंगे और संघर्षसे विमुख करेंगे ! समझा न ? यही चाल है । इसमें हर्गिज न पडो और लड़ो । यदि तुम्हारा विश्वास हो कि ये साधु-फकीर बगैरह तुम्हारे ही साथी हैं, तो चलो खुलके वर्गसंघर्ष करो और उन्हें भी मददके लिये बलाओ । उनसे कह दो कि आइये, मदद कीजिये । अभी तो हमारे पास कुछ है नहीं, तो भी आप लोगोंको भरमक अच्छा ही खिलाने-पिलाते हैं । मगर इम संघर्षमें जीत होनेपर तो खूब माल चखायेंगे और सुनहले वस्त्र पहनायेंगे, मंगमर्मरके महल बनवा देंगे । मठ-मन्दिर भी वैसे ही मजा देंगे । मगर देखोगे कि वे हर्गिज तुम्हारा साथ न देंगे; हालाँकि उन्हें इसीमें लाभ है । साथ दें भी कैसे ? वे तो मालदारोंके दलाल ठहरे न ? वे मजबूर हैं, बँधे हैं । अपना फायदा मोचे या मालिकोंका ?

इम प्रकार भौतिक बातोंमें अध्यात्मवाद और ईश्वरका अड़ंगा खडा करके साधु-फकीर और मन्दिर-तीर्थवाले मंत-महंत मालदारोंका पक्ष करते और उनके विरुद्ध शोषितोंके द्रांग चलाई जानेवाली हुककी लड़ाई या वर्गसंघर्षमें बाधक होते हैं, यही बात मार्क्सवादके जरिये शोषितोंके दिल-दिमागमें बैठा दी जाती है । वे इमे बख्शी ममझके वर्गसंघर्षसे धर्म या ईश्वरके नामपर नहीं मुड़ते । किन्तु उसे अविगम चलाते जाते हैं । इसी वजहसे पहले कहा गया है कि हड़तालके समय नास्तिक-आस्तिकवाली दलबन्दी मजदूरोंमें हर्गिज रहने न दी जाय, होने न दी जाय । पुरोहित या पादरी तो जरूर चाहेगा कि यह दलबन्दी जारी रहे । मगर मार्क्सवादी हर्गिज उसे बर्दाश्त नहीं करेगा । उसका तो असली लक्ष्य यह लड़ाई ही है । इसीके लिये यह आस्तिक-नास्तिकका झगडा भी पहले करता था; ताकि रास्त्रा माफ हो । मगर जब यह युद्ध चल पडा, तो उस झगडेका क्या काम ? उससे तो अब इममें उलटे बाधा हो सकती है । इसीलिये उसे निला-जलि दे देता है ।

हमने इम लम्बे विवेचनमें माफ देख लिया कि भौतिक संघर्ष और वर्गयुद्धमें बाधक होनेके कारण ही मार्क्सवादमें धर्म और ईश्वरका विरोध किया गया है । जब और कोई उपाय नहीं चला तो जमीदार-मालदारोंने इसी आखिरी ब्रह्मास्त्रसे ही काम लेना शुरू जो कर दिया था । वह आज भी यही करते हैं । यही है धर्म और ईश्वरके विरोधका भौतिक दृष्टिसे और द्वन्द्ववादकी दृष्टिमें प्रयोग, या यो कहिये कि भौतिक द्वन्द्ववादकी दृष्टिसे प्रयोग । इमसे स्पष्ट है कि यदि इनके करते वर्गसंघर्षमें कोई भी बाधा न हो तो मार्क्सवाद इन्हे छूए भी नहीं । इनके साथ कमसे कम क्षणिक मन्थि तो कर ले । बहुत पहले तो यह बात न थी—वर्गसंघर्षमें ये धर्मादि बाधक न थे, या यों कहिये कि वर्गसंघर्षका यह रूप पहले था ही नहीं । तो फिर वे बाधक होते भी कैसे ? इधर कुछ सदियोंसे ही यह बात

हुई है। इसीलिये मार्क्सवादमें “वर्तमान” धर्म (Modern Religion) और धर्मसंस्थाओंकी ही बात कही गई है और इन्हींको मालदारोंका हथकंडा बताके विरोध किया गया है। मार्क्सके मतसे जब सभी चीजें बदलती हैं तो धर्म भी आज बदला हुआ ही यदि मान लिया जाय तो हर्ज ही क्या ? जो भी धर्म वर्गसंघर्षका जरा भी बाधक हो यदि वह इसी बदले हुएके भीतर ही माना जाय तो इसमें उज्र क्या होगा ?

यदि मार्क्सवादकी दृष्टि धर्म और ईश्वरके सम्बन्धमें भौतिक द्वन्द्ववादकी न होके कोरी सैद्धान्तिक होती, तो यह बात नहीं होती। सिद्धान्तकी दृष्टिका तो यही मतलब है कि बिना किसी प्रयोजन और खयालके ही हम असलियत एवं वस्तुस्थितिका पता लगातु चाहते हैं। जैसा कि नये-नये ग्रहोंका पता लगाने है। इसमें कोई खाम प्रयोजन तो है नहीं। यह काम तो सृष्टिकी असलियतकी जानकारीके ही लिये किया जाता है। यह भी नहीं जानते कि इन अनन्त ग्रहों और उपग्रहोंकी कौनसी ज़रूरत इस सृष्टिके काममें है। फिर भी इनका और इनकी गति आदिका पता भी लगाने ही है। इसके बारेमें वाद-विवाद चलता है और पोथी-पोथे भी लिखे जाने हैं। यही है सैद्धान्तिक दृष्टि। यदि इस दृष्टिसे धर्म और ईश्वरका विरोध मार्क्सको इष्ट होता है तो फिर भौतिक द्वन्द्ववादकी बात इस मिलमिलेमें छेड़नेका प्रश्न ही कहाँ होता ? यह दृष्टि तो ईश्वरके विरोधका प्रयोजन बताती है। अर्थात् मार्क्स किमी खास प्रयोजनमें ही उसका विरोध करता है न कि ईश्वर सचमच हई नहीं, केवल इस सैद्धान्तिक दृष्टि से। बल्कि इस सैद्धान्तिक दृष्टिका तो वह पक्का विरोधी है। इसमें तो वह अराजकतावाद और अवसरवादकी गंध पाता है। इसीलिये इसका मूलतः विरोध भी करता है। क्योंकि ये दोनों वाद मार्क्सवादके विरोधी तथा वर्गसंघर्षके घातक हैं। इससे तो यह भी सिद्ध हो जाता है कि वस्तुतः धर्म या ईश्वर हई नहीं, यह बात मार्क्स या मार्क्सवादकी नहीं है, इस पचडेमें वह नहीं पड़ता। भौतिक द्वन्द्ववादकी दृष्टिके इस लम्बे विचारने, हमें विश्वास है, मार्क्सवादके इस पहलूको काफी साफ कर दिया है।

धर्म, सरकार और पार्टी

अब हमें फिर गीताके धर्मको देखना है। जब, जैसा कि पहले ही बता चुके हैं, धर्म गीताके अनुसार नितान्त वैयक्तिक या व्यक्तिगत (शख्सी—Personal) चीज है, तो न सिर्फ इसमें या इसके नामपर कलहकी रोक हो जाती है। बल्कि मार्क्सवादसे भी मेल हो जाता है, विरोध नहीं रहता। व्यक्तिगत कहनेका यही मतलब है कि किसी समुदाय, गिरोह, कमिटी, पार्टी, दल, सभा या अंजुमनको

चीज यह हर्गिज नहीं है। हरेक आदमी चाहे जैसे इसके बारेमें अमल करे, सोचे या कुछ भी करे। किसी दूसरे आदमी, दल, पार्टी, गिरोह या देशको इसमें टांग अड़ाने और दखल देनेका कोई हक नहीं। असलमें गिरोह, समुदाय, पार्टी आदिको इससे कोई ताल्लुक हई नहीं। इसीलिये सरकारको भी इसमें पड़नेका हक है नहीं। अगर वह पड़ती है, जैसा कि बराबर ही देखा जा रहा है, खासकर पूँजीवादी युगमें, तो और भी, नाजायज काम करती है। जर्मनी या और देशोंकी सोशल डेमोक्रेटिक पार्टियोंने जहाँ सरकारको इसमें पड़नेसे रोका तहाँ उनने खुद इसमें पड़ जानेकी गलती की, या कमसे कम ऐसा खयाल जाहिर किया। इसीलिये एंगेल्सने उन्हें डाँटा था। उमने कहा था कि सरकार इसमें हाथ न डाले यह तो ठीक है। मगर पार्टीकी भी यह निजी चीज क्यों हो? पार्टीको इससे क्या काम? उसका कोई मम्बर धर्मको माने या न माने। पार्टी उसमें दखल क्यों देने लगी? हाँ, इसके चलते जो भारी खतरे हैं, उनका खयाल करके पार्टीका रुख तो इसके बारेमें सदा भौतिक द्वन्द्ववादवाला ही होगा। यही बात लेनिनने अपने लेखमें यों लिखी है—

“This he did in a declaration in which he emphatically pointed out that Social Democracy regards religion as a private matter in so far as the State is concerned, but not in so far as it concerns Marxism or the worker's party.”

“Should our deputy have gone further and developed atheistic ideas in greater detail? We think not. This might have exaggerated the significance of the fight which the party of the proletariat is carrying on against religion; it might have obliterated the dividing line between the bourgeois and socialist fight against religion.”

इसका अर्थ यह है, “एंगेल्सने यह काम एक घोषणाके द्वारा किया, जिममें उसने जोर देकर बताया कि सोशल डेमोक्रेटिक (मजदूरोंकी क्रांतिकारी) पार्टी धर्मको व्यक्तिगत चीज वहाँ तक मानती है जहाँतक सरकारका इससे ताल्लुक है। लेकिन उसके मतसे मार्क्सवाद या मजदूरोंकी पार्टीके लिये यह व्यक्तिगत चीज नहीं है।”

“क्या ड्यूमाके हमारे प्रतिनिधि (सरकोफ) को चाहिये था कि आगे बढ़ जाता और नास्तिकवादपर विस्तारसे बोलता एवं खंडन-मंडन करता? हम तो ऐसा नहीं समझते। यदि वह ऐसा करता तो मजदूरोंकी पार्टीका जो धर्म-विरोधी आन्दोलन और संघर्ष है उसके महत्त्वकी अत्युक्ति हो जाती। समाजवादियों और पूँजीवादियोंके द्वारा धर्मका विरोध करनेमें जो भेद है वह ऐसा करनेसे मिट जाता।”

यहाँ यह बात जाननेकी है कि पूँजीवादी लोग भी अपना काम निकालनेके लिये समय-समयपर धर्मका विरोध करते हैं। उस समय जर्मनीमें विस्मार्कने ऐसा ही किया था। जार भी यहूदियोंका विरोध करता था और हिटलर भी। मगर उनका मतलब तो दूसरा ही होता है। या तो उन्हें दिमागी दुनियाकी कुश्ती लड़नेका शौक होता है, या वे ख्यातिके लिये ही ऐसा करते हैं, या ऐसा करनेसे उनका कोई दुनियाबी मतलब सिद्ध होता है। वर्गसंघर्षकी दृष्टिसे वे ऐसा काम हर्गिज नहीं करते। भले ही सैद्धान्तिक दृष्टिसे करते हों। विपरीत इसके साम्यवादी लोग वर्गसंघर्षकी ही दृष्टिसे उसका विरोध करते हैं। मगर कोरे वाद-विवाद और खंडन-मंडनमें पड़ जानेपर खतरा यह है कि मार्क्सवादी भी उसी सैद्धान्तिक दृष्टिमें पड़ जा सकते हैं। इसीलिये उसे रोकके दोनों दृष्टियोंको अलग-अलग रखा गया है। मार्क्सवादी कोरे खंडन-मंडनको पूँजीवादी और इसीलिये अपनी विरोधी दृष्टि मानता है, यह बात मार्ककी है।

दृष्ट और अदृष्ट

यह कहा जा सकता है कि गीताने जब कर्मवादको माना है तो भाग्य या प्रारब्धका सवाल हमारे भौतिक कामोंमें भी आई जाता है। अठारहवें अध्यायके “अधिष्ठानं तथा कर्ता” से लेकर “पंच ते तस्यहेतवः” (१४, १५) तक दो श्लोकोंमें साफ ही कहा है कि जो कोई भी भला या बुरा काम किया जाता है उसके पाँच कारण होने हैं, जिनमें एक दैव, प्रारब्ध या भाग्य भी है, जिसे तकदीर भी कहते हैं। गीताने स्वीकार कर लिया है कि प्रारब्धका हाथ दुनियाके सभी कामोंमें होता ही है। इसमें शककी जगह हई नहीं। फिर तीसरे अध्यायके “यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मममुद्भवः” (१४) में भी साफ ही कर्म और यज्ञको वृष्टिके द्वारा अन्नादिके उत्पादनमें और इम तरह भौतिक कार्य चलानेमें कारण ठहराया है। चौथे अध्यायके “नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य” (३१) श्लोकमें भी स्पष्ट ही कह दिया है कि यज्ञके बिना इस दुनियाका काम चली नहीं सकता। छठे अध्यायके ३७ से ४८ तकके श्लोकोंमें इसी कर्मका सम्बन्ध मनुष्योंके जन्म और स्वभावके साथ जोड़के ४५वेंमें कह दिया है कि “अनेक जन्मोंमें यत्न करनेके बाद ही उसका दिल-दिमाग ठीक हो जानेपर मनुष्य मोक्षका भागी होता है”— “अनेक जन्ममिद्धस्तता याति परांगतिम्।” इस तरह कर्मका सम्बन्ध पुनर्जन्मके साथ लगा हुआ है और पुनर्जन्मका तो अर्थ ही है यह भौतिक शरीर। सोलहवें अध्यायके १९, २० श्लोकोंमें आसुरी सम्पत्तिवालोंके दुष्कर्मोंके फलस्वरूप उनको दुर्गति और नीच योनियोंमें उनका जन्म बताया गया है। दूसरे अध्यायके “बुद्धियुक्तो जहानीह” (५०) श्लोकमें पुण्य-पापका जिक्र है। इधर-उधरके श्लोकोंमें

भी यही बात है। इस तरह गीतामें जानें कितनी ही जगह यही बात पाई जाती है। इसलिये यह तो मानना ही होगा कि भाग्य और भगवान्‌का दखल इस दुनियाके भौतिक कार्योंमें गीताको भी मान्य है।

बात तो कुछ ऐसी ही मालूम पड़ती है और अगर इसपर कुछ ज्यादा खोद-विनोद न किया जाय तो इसी नतीजेपर पहुँचना अनिवार्य हो जायगा। यह ठीक है कि ऐमा होनेपर भी हमारा पहलेका मन्तव्य ज्योंका त्यों रह जाता है। क्योंकि यह जो कर्मवादकी बात अभी-अभी कही गई है वह तो गीताधर्म है नहीं—वह गीताकी अपनी चीज नहीं है। इसके बारेमें तो अधिकसे अधिक इतना ही कह सकते हैं कि सामान्यतः उस समयके समाज और शास्त्रमें जो कुछ कर्म-सम्बन्धी बातें और धारणायें प्रचलित थीं, जो सिद्धान्त आमतौरसे इस सम्बन्धमें माने जाते थे, उन्हींको अक्षरशः अनुवाद करके गीताने लिख दिया है। ऐसा करनेमें उसका प्रयोजन कुछ न कुछ है। बावजूद इन सभी बातोंके योग और ज्ञानके आश्रय लेनेपर मनुष्य बन्धनरहित हो जाता है, यही बात दिखलाने और योग, ज्ञान या भक्तिके मार्गके महत्त्वको बतानेके ही लिये उन कर्मफलों और विविध गतियोंका उल्लेख गीता करनी है, जो आस्तिक समाजमें प्रचलित थीं और हैं। गीताका उनके अनुमोदन या उनकी यथार्थतासे कोई ताल्लुक नहीं है। यह उसका ध्येय हुई नहीं। यदि उन प्रसंगों और पूर्वापर विचारोंको देखा जाय तो यह बात साफ हो जायगी। गीताके श्लोकार्थके समय हम भी यह बात साफ दिखायेंगे।

इसके विपरीत गीताधर्मके नामसे जो कुछ हमने कहा है और जिसका उल्लेख सत्रहवें अध्यायमें आया है वह गीताको निजी चीज है, अपना देन है। द्वितीय अध्यायवाले योगको जिस प्रकार हम गीताधर्म मानते हैं और स्वीकार करते हैं कि वह उसकी खास देन है, ठीक यही बात यहां भी है। श्रद्धापूर्वक कर्म करना ही असल चीज है। श्रद्धासे ही कर्मका रूप निर्णीत हो जाता है। इसीलिये कर्म सोलहों आना व्यक्तिगत चीज है, यह बात भी गीताधर्म है। उस योगकी ही तरह यह चीज भी और कहीं पाई नहीं जाती है। इसलिये गीताधर्म और मार्क्यवादमें कोई भी विरोध नहीं है यह जो हमने पहले कहा है वह ज्योंका-त्यों बना रह जाता है और इस प्रकार हमारा अपना काम सिद्ध हो जाता है—पुग हो जाता है। जो चीज या जो विषय—जो सिद्धान्त—अन्यान्य ग्रन्थों और मतवादोंमें पाया जाय उसे भला गीता-धर्म कैसे कहेंगे? और यही बात कर्मवादके सम्बन्धमें भी है। यही कारण है कि हमारे हरेक कामोंमें पाँच कारणोंको गिनाके उनमें जो दैव या भाग्यको भी गिनाया है, ठीक उसीके पूर्वके श्लोक “पंचैतानि महाबाहो”, “सांख्ये कृतांतं प्रोक्तानि” (१३) में साफ ही कहा है कि सांख्यमत या सांख्य-सिद्धान्तमें ऐसा माना गया है।

फिर भी इस सम्बन्धमें कुछ बातें जाननेकी हैं। इससे गीताधर्मके यथार्थ महत्त्वको समझनेमें आसानी होगी। प्रायः हजारों साल पहले एक अपूर्व प्रतिभाशाली नैयायिक विद्वान उदयनाचार्य हो गये हैं, जिनने ईश्वरवाद और धर्म-कर्मकी सिद्धिपर कई अपूर्व ग्रन्थ लिखे हैं। इन्हींमें एकका नाम न्यायकुमुमाञ्जलि है। उसमें एक स्थानपर इसी दैव, प्रारब्ध, अदृष्ट या अपूर्व—दैवकी ही अपूर्व तथा अदृष्ट भी कहते हैं—के सम्बन्धमें लिखते हुए लिखा है कि मांसारिक पदार्थोंकी उत्पत्तिके लिये दो प्रकारके कारण माने जाते हैं, दृष्ट और अदृष्ट। कपड़ा तैयार करनेमें जिम प्रकार सूत, जुलाहा, करधा वगैरह प्रत्यक्ष या दृष्ट कारण हैं, उसी प्रकार सभी पदार्थोंके ऐसे ही कारणोंको दृष्ट कारण कहते हैं। मगर इनके अलावे जो दूसरा कारण है और प्रत्यक्ष देखनेवाला नहीं है उसे अदृष्ट कहते हैं। उदयनाचार्यने कहा है कि यह अदृष्ट कारण कोई स्वतंत्र या कर्माती चीज नहीं है। उसका काम है दृष्ट कारणोंको जुटानेमें ही सहायक होना—“अदृश्यदृष्ट-सम्पादनेनैव चारिताध्ययन्”। यह अदृष्ट, दैव या प्रारब्ध दूसरा कुछ नहीं करता! यह नहीं होगा कि सूत, जुलाहा, करधा आदि सभी प्रत्यक्ष कारण जुटे हों तो भी अदृष्टके करते बपड़ेके तैयार होनेमें देर लगेगी।

अब अगर हम इस दार्शनिक विचारपर गौर करने हैं तो कर्मवादकी सारी दिक्कतें दूर हो जाती हैं। ईश्वरवादके ही मिलसिलेमें यह बात कही जानेके कारण महत्त्व और भी बढ़ जाता है। यदि ऐसा न माने तो बड़ी गड़बड़ होगी और रसोई बनानेवाला चावल, पानी, लकड़ी, आग, चूल्हा, बत्तन वगैरह रसोईके सभी सामानोंको जुटाके भी भाग्यका मुँह देखता बैठा रहगा। फलतः सभी जगह गड़बड़झाला हो जायगा। पाचक महाशय अदृष्ट महाराजकी बाट जांहेते रहेंगे। मगर उनका दर्शन होगा ही नहीं! और तटस्थ दुनियां कहेगी कि यह कैसी मूर्खताकी बात है अदृष्टका सिद्धन्त! इसमें तो कोई अक्ल मालूम होती ही नहीं। इसीलिये दार्शनिक नैयायिककी हैसियतसे उदयनाचार्यने बहुत ही सुन्दर समाधान करके सारा झमेला ही मिटा दिया। यह भी नहीं कि अदृष्टका अर्थ केवल पूर्व कर्म, दैव या प्रारब्ध ही हो। अदृष्टका अर्थ है जो न दीखे—जो प्रत्यक्ष न हो। इसलिये ईश्वर, उसकी इच्छा वगैरह जो भी ऐसे कारण माने जाते हैं सभी इसमें आ गये और सभीका समाधान उदयनाचार्यने किया है। क्योंकि दलील तो सभीके लिये एक ही है और गड़बड़ भी वही एक ही है।

हाँ, तो इस सिद्धान्तके अनुसार यदि हम देखते हैं तो हमें कोई गड़बड़ नहीं मालूम होती। मजदूरोंकी लड़ाईके मिलमिलेमें हड़तालका मोका आनेपर सारी तैयारी हो गई और मजदूर लड़ने जा रहे हैं या लड़ रहे हैं, इस विश्वासके साथ कि विजय होके ही रहेंगी। इसी बीच भाग्यवादी और भगवानका ठेकेदार कोई

पादरी, पण्डित या मौलवी आके उन्हें बहकाता है कि कुछ न हो सकेगा, तुम्हारी तकदीर ही खराब है, तुमपर भगवान ही रंज है ! तुम लोग हारोगे जरूर । मिलवालेपर भगवान खुश जो है, उसका भाग्य सुन्दर जो है, उसका करम चन्दनसे लिखा जो गया है ! बस, सारा मामला बिगड़ता है—उसके बिगड़नेका खतरा हो जाता है । मगर अगर उदयनाचार्यवाली दार्शनिक बात और युक्ति मान लें, तो फिर ऐसी बेहूदा बातोंकी गंजाइश ही नहीं रह जाती । उस दशामें इन गुरु-पुरोहितों या मौलवी-पादरियोंकी बेहूदगी को जगह है कहाँ ? हड़तालकी सफलताका मारा बाहरी या दृष्ट सामान जब होई गया तो अब अदृष्ट—भाग्य या भगवान—अगल कहाँ रह गया ? यह तो सारी शैतानियत है । अमीरोंके भालोंने यह कुचक्र खुद रचा है जो निराधार और बेबुनियाद है । उन्हें तो उलटे यह कहना चाहिये कि हड़तालकी तैयारीमें कोई कमर रहने न दो । बस, भगवान और भाग्य तुम्हारे साथ है और जरूर जीतोगे । यही उचित और कर्मवादके सिद्धान्तके अनुसार है ।

आर गीताका क्या कहना ? वह तो हमारे यत्नों और कोशिशोंको ही सब कुछ मानती है । वह अदृष्टकी पर्वा न करके काममें मुस्तैदीसे जुट जानेपर ही जोर देती है । वह कहती है कि जब सभी सामान मौजूद है तो जीत तो होगी ही, कार्यसिद्धि तो होगी ही । फिर आगा पीछा क्यों ? वह तो यहाँतक कहती है कि जीतने हारनेका क्या मवाल ? हमें तो काम करनेका ही हक है । हमारे बसकी चीज तो यही है । हम फल-बलकी फिक्र करके कामसे, संघर्षसे क्यों मुँडे ? यह तो नादानो होगी । वह तो पीछे मुडनेवालोंको कहती है कि छिः-छिः क्या मुँह दिखाओगे जब दुश्मन हँसगे और लौर लोग गालियाँ देगे ? इस तरह बेइज्जतीसे जीनेकी अपेक्षा तो काम करने-करते और लड़ने-लड़ते मर जाना लाख दर्जे अच्छा है । इसमें शान है, प्रतिष्ठा है, इज्जत है । इसमें न सिर्फ लड़ने और काम करनेवालोंका, बल्कि उनके साथियोंका भी सर ऊँचा होता है । फिर और चाहिये ही क्या ? इससे बढ़के और हई क्या ?

जब अर्जुन इसी आगा-पीछामें अपने कर्नव्यसे विग्न हो रहा था, तो कृष्णने दूसरे अध्यायसे ही शुरू करके अठारहवें तक जानें बीमियों बार उभे ललकारा और कहा कि क्या नाहक मरने-मारनेकी फिक्र नादानोंकी तरह फेर रहे हो ? तैयार हो जाओ, डट जाओ, कमर बाँध लो, दृढ़ संकल्पके साथ लड़ो । यह नामर्दोंकी-सो बातें क्या कर रहे हो ? ये बाने तुम्हारे जैसोंके लिये मुनासिब नहीं है, जेबा नहीं देती है । जरा सुख-दुःख बर्दाश्त करनेकी हिम्मत तो करो । इस विश्वासके साथ भिड़ तो जाओ कि जरूर फतह होगी । फिर तो बेड़ापर ही

समझो । ये बातें अबलमन्दोकी नहीं हैं जो तुम कर रहे हो । तुम धोकेमें पडके आग-पीछा कर रहे हो, सबरदार ! जरा सुनिये,—“धीरस्तत्र न मुह्यति” (२।१३), “तास्तितिक्षस्व” (२।१४), “तस्माद्युध्यस्व” (२।१८), “उभौ तौ न विजानीतः” (२।१९), “कं घातयति हन्ति कम्” (२।२१), “नानुशोचितु-मर्हसि”, “न शोचितुमर्हसि” (२।२५-२७, ३०), “का परिदेवना” (२।२८), “न विकम्पितुमर्हसि” (३।३१), “पापमवाप्स्यसि” (२।३३), “उत्तिष्ठ युद्धा-यकृतनिश्चय” (१।३७), “युद्धाय युज्यस्व” (१।३८), “कुरु कर्माणि” (२।४८), “योगाय युज्यस्व” (२।५०), “नियतं कुरु कर्म त्वं” (३।८, “मुक्तसंग.समाचर” (३।९), “कार्यं कर्म समाचर” (३।१९), “कर्तुमर्हसि” (३।२०), “युध्यस्व विगतज्वरः” (३।२४), “कुरु कर्मैव” (४।१५), “कृत्वापि न निबध्यते” (४।२२), “उत्तिष्ठ भारत” (४।२२), “योगिनः कर्म कुर्वन्ति” (५।११), “कार्यं कर्म करोति” (६।१), “तस्माद्योगी भव” (६।४६), “युध्य च” (८।७), “योगयुक्तो भव” (८।२७), “तत्कुरुष्वमदर्पणम्” (९।२७), “यमो लभस्व” (११।३३), “निमित्तमात्रं भव” (११।३३), “युध्यस्व” (११।३४), “मत्कर्म-परमो भव” (१२।१०), “न हिनस्त्यात्मनात्म नम्” (१३।२८), “मा शुचः” (१६।५), “कर्म कर्तुमिहार्हसि” (१६।२४), “कर्म न त्याज्यं” (१८।३), “न त्याज्यं कार्यमेव” (१८।५), “कर्माणि कर्तव्यानि” (१।६), “कर्मण संन्यासो नोपायते” (१।७), “न हन्ति न निबध्यते” (१।१७), “संसिद्धि लभते” (१।४५), “स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य” (१।४६), “स्वधर्म श्रेयान्” (१।४७), “कर्मकुर्वन्ना नोति किल्बिषम्” (१।४७), “महजं कर्म न त्यजेत्” (१।४८), “न शोष्यमि विनश्यमि” (१।५८), “यदहकारमाश्रित्य न योत्स्ये” (१।५९), “प्रकृतिस्तदा नियोक्ष्यति” (१।५९), “करिष्यस्यवगोऽपि तत्” (१।६०), “करिष्ये वचनं नव” (१।७३) इत्यादि । इन उद्धरणोंमें स्पष्ट है कि पचास बारमें ज्यादा अर्जुनपर ललकार पड़ी है । शायद ही कोई अध्याय है जिसमें यह बात नहीं आई है । गीतामें कर्मकी ललकार ओतप्रोत है—यह कर्मकी ललकार गीताकी रग-रगमें भिनी हुई है और कर्मयोग उसका कारण है ।

अर्जुनकी मानवीय कमजोरियाँ

यो तो दूसरे अध्यायके ३३-३६ श्लोकोंमें, मानव स्वभावकी कमजोरियोंको समझके ही, अर्जुनको खूब ही ललकारा है कि मुँहमें कालिख पुत जायगा, यदि पीछे हटे, लोग त्रिक्कारेंगे; हटनेसे तो मरना कही बेहतर है; शानकी मोत बेइज्जती-की गद्दीमें लाख दर्जे अच्छी है, आदि आदि ३७वेंमें भी कह दिया है कि तुम्हारे तो दोनों ही हाथोंमें लड्डू है—हारो तो शान तथा स्वर्ग और जीतो तो राजपाट !

इसलिये हर्गिज मुंह न मोड़ो। असलमे विवेक और अध्यात्मवादकी अपेक्षा यही बातें मनुष्यको स्वभावतः उत्तेजित करके कर्तव्य पथमे खामखा जुटा देती है। गीता इमे बखूबी जानती है और इमपर जोर भी उसने इसीलिये दिया है। तथापि दूसरे अध्यायके शुरूके दो और तीन श्लोकोमे जो कुछ कहा गया है वह इतना सुन्दर है और मार्क्सवादके साथ गीताको मिलानेमे उसका इतना महत्व है कि हम उसे लिखे बिना रह नहीं सकते। वे दोनो श्लोक ये हैं, “कुतस्त्वा कर्मल-मिदं विषमे समुपस्थितम्। अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्त्तिकरमर्जुन ॥ कर्त्तव्यं मा स्म गमः पार्थ नैतन्वय्युपपद्यते। क्षुद्रं हृदयदौबल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परन्तपः ॥”

इन दोनोका अर्थ ऐसा है, “अर्जुन, इस विकट समयमे, जब कि सारी तैयारी हो चुकनेके बाद भिडन्त होने ही वाली है, तुममे यह कर्मजोरी कहाँसे आ गई? कमजोरी भी ऐसी कि भले लोग जिसके लाख कोस दूर भागें, और जो निहायत मनहूस और अमंगल हौनके साथ ही इज्जतको भी मिट्टीमे मिला दे। खबरदार, नामर्दा मत दिखाओ। यह चीज तुममे जेबा नहीं देती। इसलिये बहादुर, दिलकी इस बेहूदी कमजोरीको छोड़कर तैयार हो जाओ।” मगर इतनेमे ही काम नहीं चलेगा। इन बातोंकी खूबी और अहमियत समझनेके लिये हमे अर्जुनकी उन बातोंपर मगसरी नजर दौडानी होगी जो उसने इससे पहले कही थीं और जिनके जवाबमे यह कहा गया है।

पहले अध्यायके २१-४६ श्लोकोंको देखनेसे पता चलता है कि अर्जुनको जैसे धर्म और अक्लका अजीर्ण हो गया हो। उसका हृदय उस समय दयामे दब गया था, यह बात उससे ठीक पहलेके २७वे श्लोकके “कृपया परयाविष्टः” से स्पष्ट है। यही कारण है कि बुद्धि ठीक काम करती थी नहीं। फलतः अक्लका अजीर्ण मिटाना जरूरी हो गया। जो लोग ऐन कर्तव्य पालनके समय दिलकी कमजोरी और नादानीसे दयाद्रं हो जाते और रहम करने लगते हैं वह ऐसी ही बे सर-पैरकी बाने करते हैं। १९०५ मे काले मागरके रूसी जहाजी बेडेके सिपाहियोंको मजबूरन अपने ही अफसरोंके विरुद्ध बगावत नरनी पड़ी थी। क्योंकि अफसरोंने जानबूझके ऐसी शैतानियत की ओर सिपाहियोंकी स्वतन्त्रतापर ऐसी रोक लगाई कि बर्दाश्तमि बाहर थी। बात यह थी कि रूसके किसानों और मजदूरोंके क्रान्तिकारी आन्दोलनके साथ जहाजी सिपाहां (Sailors) सहानुभूति दिखाना चाहते थे। कारण, वह आन्दोलन उनके अपने ही मजलूम भाइयोंका था। मगर इममे अफसरोंने अड़ने डाले। फलतः विद्रोहकी आग भडक उठी और सिपाहियोंने सभी अफसरोंकी चटपट कैद कर लिया! फिर तो लेनेके देने पड़े! अफसरोंकी सारी गर्मी ही गायब हो गई। उनने आर्जु मिनन्त की, माफी माँगी,

आगेके लिये बाधा न डालनेके वादे किये । फिर क्या था ? दयामें आके सिपाहियोंने उन्हें रिहा कर दिया । बस, मौका मिलते ही बाहरसे अपने पक्षकी फौज मँगाके अफसरोंने उन्हीं सिपाहियोंका कत्लेआम शुरू कर दिया । ऐसे समयकी दया नादानीकी पराकाष्ठा होती है और उसका नतीजा इसी तरह भुगतना पड़ता है । लंनिने इम दयावाली नादानीका सुन्दर वर्णन सन् १९०० वाली रूसी क्रान्तिके सम्बन्धके २।१।१९१७वाले ज्यूरिचके भाषणमें किया है । महाभारतके समय वही गलती अर्जुन भी ऐन मौकेपर करने जा रहा था ।

मगर इम ऐन मौकेपर पीछे हटनेके लिये कोई कारण तो चाहिये ही । दयाकी बात तो की जा नहीं सकती थी । जिनने सब कुछ किया और पांडव परिवारका सर्वस्व छीनने, उन्हें तंग-नबाह करने, उनकी स्त्रीतकको बेइज्जत करने और उन्हें मार डालनेतकके लिये जिनने कोई भी दकीका बाकी नहीं रखा, यहाँतक कि जंगलमें भटकनेके समय उन्हें चिढ़ाने तथा जलेपर नमक छिड़कनेके लिये वही राजसी ठाटबाटके साथ दुर्योधनका सारा समाज पहुँच गया था, उन्हींके साथ दया ! ऐसा बोलनेकी हिम्मत अर्जुनको थी नहीं । इसलिये वह धर्म, पाप, कुल-संहार, वर्णसंकर, नरकवासका भय आदि बातें पेश करने लगा, धर्म एवं नीति-शास्त्रके पन्नेके पन्ने उलटने लगा । उनने यह भी कहा कि यह ठीक है कि विरोधियोंको भी ऐसा ही सोचना चाहिये; आखिर अकलकी ठेकेदारी हमींको तो नहीं है; एक ही पक्षके सोचने से दुनियाँ में काम भी नहीं चला करता । फिर भी उनकी आँखें तो बन्द है ! वे तो लोभमें पड़े हैं ! उन्हें तो लोक-परलोक कुछ सूझता नहीं ! लेकिन हमारी तो खुली है । हम तो सारा अनर्थ साफ देख रहे हैं । इसलिये हम तो सन्तोषको ही कल्याणकारा मानते हैं । यह भी ठीक है कि हम हटेंगे तो शत्रु लोग हमें बर्बाद करके ही छोड़ेंगे । मगर इससे क्या ? हमारा परलोक तो न बर्बाद होगा, स्वर्ग वैकुण्ठ तो मिलेगा, भगवान तो खुश होंगे । इसलिये हमें हर्गिज-हर्गिज लड़ना नहीं चाहिये ।

ऐसा मालूम होता है कि किसी जमींदार या कारखानेदारके अत्याचारोंसे ऊबकर हड़ताल या और तरहकी सीधी लड़ाई लड़नेको जब किसान और मजदूर पूरी तरह अमादा हैं, ठीक उमो समय कोई धर्मध्वजी, धर्मका ठेकेदार गुरु, पीर, पण्डित, मौलवी या पादरी उन्हें धर्म और भगवानके नामपर सिखा रहा है कि कभी संघर्ष और लड़ाईका नाम न लो ! राम, राम, महापाप होगा । यदि जमींदार-मालदार कष्ट देते हैं, तो बर्दाश्त करो आखिर वे लोग बड़े हैं, मालिक हैं । छोटोंके लिये बड़ोंकी बातें सहनेमें ही फायदा है ! सन्तोष करो, तो भगवान खुश होगा, परलोक बनेगा । भुलावेमें मत पड़ो । वे गलती करते हैं तो करें, मगर

उनकी देखा-देखी तुम लोग क्यों नादानी कर रहे हो, आदि आदि । और दूसरे अध्यायके शुरूके दो श्लोकोंमें जो कुछ कृष्णके मुँहसे गीताने कहलवाया है वह तो ऐसा मालूम होता है कि कोई वर्गसंघर्षवादी मार्क्सवादी ऐसे उपदेशकोंको और उन किमान-मजदूरोको भी फटकार रहा है जो भूलभुलैयामें पड़के आगा-पीछा कर रहे हैं । गीताने धर्म और पुण्य-पाप आदिकी सारी दलीलोंका जो उत्तर इन दो श्लोकोंमें ही खत्म कर दिया है वह निरी भौतिक दृष्टिसे ही है । इतना चुभता हुआ, संक्षिप्त और माकूल उत्तर शायद ही मिले । अर्जुनकी धर्म-वर्मकी बातोंकी जरा भी पर्वा नहीं की गई है । उनका खयाल ही नहीं किया गया है । सीधे सांसारिक दृष्टिसे ही उसे कसके चपत लगाई गई है और करारी डाँट दी गई है । इन दो श्लोकोंमें जो सिर्फ एक शब्द 'अस्वर्ग्य' आया है ~~उससे~~ शायद यह भ्रम हो कि स्वर्ग या परलोककी बात भी इसमें है । मगर संस्कृतमें 'अस्वर्ग' या 'अस्वर्ग्य' शब्द मनहूस, अमंगल आदिके ही मानीमें आता है । ऐन लड़ाईके समय इन बातोंमें बढ़के मनहूस या अमंगल होई क्या सकता है ? इसीलिये हम गीता-धर्मको मार्क्सवादका साथी पाते हैं ।

स्वधर्म और स्वकर्म

इस सिलसिलेमें हम दो और बातें कहके यह प्रकरण पूरा करेंगे । एक तो है अपने-अपने धर्मोंमें ही डटे रहने और दूसरेके साथ छेड़खानी न करनेकी । अपने धर्मको कभी किसी दूसरे धर्मसे बुरा या छोटा न मानना और दूसरोंके धर्मोंपर न तो हाथ बढ़ाना और न उनकी निन्दा करना, यह गीताकी एक खास बात है । गीताने इसपर खास तौरसे जोर दिया है । चाहे और जगह भी यह बात भले ही पाई जाती हो; मगर गीतामें जिस ढंगसे इसपर जोर दिया गया है जोर जिस प्रकार यह कही गई है वह चीज और जगह नहीं पाई जाती ।

यों तो किसी न किसी रूपमें यह बात अन्य अध्यायों एवं स्थानोंमें भी पाई जाती है । मगर तीसरे अध्यायके ३५वें और अठारहवेंके ४७, ४८ श्लोकोंमें खास तौरसे इसका प्रतिपादन है । यहाँतक कि "श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्" श्लोकका यह आधा भाग दोनों ही जगह ज्योंका त्यों लिखा गया है । इमसे गीताकी नजरोंमें इसकी अहमियत बहुत ज्यादा मालूम पड़ती है । यह भी जान पड़ता है कि इस मामलेमें जो एक निश्चित दृष्टि तय कर दी गई है उसीका ज्योंका त्यों पालन करनेपर ही गीताका जोर है । वह उसमें जरा भी परिवर्तन बर्दाश्त नहीं कर सकती । नहीं तो उन्हीं शब्दोंको हूबहू दोनों जगह दुहरानेका और दूसरा मतलब होई क्या सकता है ? यह भी नहीं कि वे शब्द साधा-

रण है। वही तो गीताके इस मन्तव्यके प्रतिपादक है। उनके साथ जो अन्य शब्द या वाक्य पाये जाते हैं उनका काम है इन्हींकी पुष्टि करना—इन्हींके आशयको स्पष्ट करना।

अब जरा इनका अर्थ देखें। श्लोकका जो आधा भाग ऊपर लिखा गया है उसका आशय यही है कि “दूसरेका धर्म यदि अच्छी तरह पालन भी किया जाय तो भी उसकी अपेक्षा अपना (स्व) धर्म अधूरा या देखनेमें बुरा होनेपर भी कहीं अच्छा होता है।” एक तो गीताने धर्म और कर्मको एक ही माना है यह बात पहले कही जा चुकी है और आगे भी इसपर विशेष प्रकाश डालेंगे। लेकिन इतना तो इससे साफ हो जाता है कि यह मन्तव्य सभी कामों, क्रियाओं या अमलोंके सम्बन्धमें है, न कि धर्मके नामपर गिनाये गये कुछ पूजा-पाठ, नमाज आदिके ही बारेमें। इसका मतलब यह हुआ कि हमें अपने-अपने कामोंकी ही पूर्वा करनी चाहिये, फिक्र करनी चाहिये, फिर चाहे वे कितने भी बुरे जँचते हों, भद्दे लगते हों या उनका पूरा होना गैरसुमकिन हो। वे अधूरे भी दूसरोके पूरोसे कहीं अच्छे होते हैं। इसलिये दूसरोके अच्छे, सुन्दर और आमानीसे पूरे होनेवाले कामोंपर हमारा खयाल कभी नहीं जाये; हम उन्हें करने और अपनोंको छोड़नेकी भूल कभी न करें। क्योंकि इस तरह हम दो कसूर कर डालेंगे। एक तो अपने कर्त्तव्यसे भ्रष्ट होंगे और इस तरह उसकी पाबन्दीके बिना होनेवाली खराबियोंका जवाबदेही हमपर होगी। दूसरे हम अनधिकार चेष्टाके भी अपराधी होंगे।

दूसरी बात है हमें अपने या ‘स्व’की। स्वकर्म या स्वधर्मका मतलब है जो प्रत्येक आदमीके लिये किमी वजहमें भी निर्धारित है, निश्चित है उसके जिम्मे लगाया गया (assigned) है, या जो उसके स्वभावके अनुकूल होनेके कारण ही उसपर लादा गया है, उसके साथे मढा गया है। १८वे अध्यायवाले श्लोकमें ऊपर लिखे आधे श्लोकके बाद कारणके रूपमें लिखा गया है कि “स्वभावके अनुकूल जो काम हो उसे करनेमें पाप या बुराई होती नहीं”—स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्” इससे पता चलता है कि स्वकर्म या स्वधर्मका अर्थ है “स्वाभाविक धर्म या कर्म।” उसके पहले ४१-४५ तकके छै श्लोकोंमें चारों वर्णोंके धर्मोंको गिनते हुए सबको “स्वाभाविकधर्म” ही कहा है। उन श्लोकोंमें केवल कर्मशब्द हो है और इस ४७वेंमें भी पूर्वार्द्धमें ‘धर्म’ कहके उत्तरार्द्धमें, जैसा कि अभी दिखाया है, ‘कर्म’ ही कहा गया है। बादवाले ४८वेंमें भी ‘सहजं कर्म-कौन्तेय’ में पुनरपि कर्म शब्द ही आया है। फलतः मानना होगा कि धर्म और कर्म एक ही मानीमें बोले गये हैं और इन शब्दोंका अर्थ है स्वभावनियत, स्वभावके अनुकूल या स्वाभाविक काम।

मगर समस्त गीताके आलोडन करने और १८वें अध्यायके आरंभके ही कुछ वचनोंको भी देखनेसे पता चलता है कि कुछ कर्म ऐसे हैं जिनके बारेमें स्वभावका सवाल होता ही नहीं। वे तो सबोंके लिये नियत, स्थिर या तयशुदा हैं। दृष्टान्त-के लिये ५-६-दो-श्लोकोंमें यज्ञ, दान, तपके बारेमें कहा गया है कि ये सबोंके लिये समान रूपसे कर्तव्य हैं। इन्हें कोई छोड़ नहीं सकता। बेशक फल और कर्म—दानोंकी ही—आसक्ति छोड़के ही ये किये जाने चाहिये, कृष्णने अपना यह पक्का मन्तव्य कहा है। इसके बाद ही “नियतस्थ तु संन्यासः कर्मणः” आदिमें कहा है कि नियत कर्मका त्याग उचित नहीं है। वह तो तामस त्याग है। ९वें श्लोकमें भी “कार्यमित्येव यत्कर्म नियतः” शब्दोंके द्वारा नियत कर्मको कर्तव्य समझके करने हुए फलासक्तिके एवं कर्मासक्तिके त्यागको ही मात्तिक-त्याग कहा है। इससे स्पष्ट है कि नियत कर्म कहते हैं स्वाभाविक कर्मको और किसी कारणवश स्थिर या निश्चित किये गये (assigned) कर्मको भी। यज्ञ, दान, तप ऐसे ही कर्मोंमें आते हैं। अपने आश्रितोंका पालन या रक्षा भी ऐसे ही कर्मोंमें है। पहरेदारका पहरा देना, अध्यापकका पढ़ाना या सेवककी सेवा भी ऐसी ही हैं। अनेक धर्म, मजहब या सम्प्रदायोंके अनुसार जिसे जो करनेको कहा गया है वह भी नियतकर्म या स्वधर्ममें आ जाता है। अपनी श्रद्धा और समझसे जो कुछ भी करता है वह तो पक्का-पक्को स्वधर्म है।

इस प्रकार यदि देखा जाय तो गीताने धर्म-मजहबके झगड़े और शुद्धि या तबलीगके सवालकी जड़को ही खत्म कर दिया है। गीता इन झगड़ों और सवालोंका भेड़ोंका झुंडना ही समझती है। और आदमीको भेड़ बनाना तो कभी उचित नहीं। इसीलिये इन झमेलोंमें पड़नेकी मनाही उसने कर दी है। उसने तो अठारहवें अध्यायके ४८वें श्लोकमें यह भी कह दिया है कि बुराई-भलाई तो सभी जगह और सभी कामोंमें लगी हुई है। इसलिये कर्मके सम्बन्धमें अच्छे और बुरे होनेकी क्या बात? हमारा धर्म अच्छा, तुम्हारा बुरा, यह बात उठती ही है कैसे? सभी बुरे और सभी अच्छे हैं। किसने देखा है कि कौनसे धर्म भगवान या खुदा तक सीढ़ी लगा देते हैं? इसीलिये तीसरे अध्यायमें “श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः” आदि आधे श्लोकके बाद कहा है कि “इसलिये स्वधर्म करते-करते मर जाना ही कल्याणकारी है; दूसरेका (पर) धर्म तो भयदायक है।”*

इतना ही नहीं। ठीक इस श्लोकके पूर्ववाले ३४वें श्लोकमें कहा है कि “हरेक इन्द्रियोंके जो पदार्थ (विषय) होते हैं उनके साथ रागद्वेष लगे ही होते हैं; उनसे किसीका भी पिंड छूटा नहीं होता। इसलिये इन रागद्वेषोंसे ही बचना चाहिये। असलमें चीजें या उनका ताल्लुक ये खुद बुरे नहीं हैं—इनसे

किसीकी हानि नहीं होती। किन्तु उनमें जो रागद्वेष होते हैं वही सब कुछ करते हैं—वही जहर है, घातक हैं” —“इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यस्थितौ। तयोर्न वशभागच्छेत्तो ह्यस्य परिपन्थिनी ॥” इस बातका प्रतिपादन तो पहले बहुत विस्तारके साथ किया गया है। यहाँ ऐसा कहनेका अभिप्राय यह है कि भले बुरेका मवाल उठाके जो किसी धर्म या कामको बुरा और दूसरेको अच्छा कहने है और इसीलिये आपसमें लोगोंके मर भी फूटते हैं, वह तो नादानी है। न कोई भला है न बुरा। भला-बुरा तो अपना मन ही है। यही तो चीजों या कामोंमें रागद्वेष पैदा करके जहन्तुम पहुँचाता है। इसलिये हमें इस भूलमें हर्गिज नहीं पड़ना होगा। गोताका यह कितना सुन्दर मन्त्र है और यदि हम इसपर चले तो हमारे हेतुकी लड़ाई कितनी जल्दी सफल हो जाय। ऐसा होनेपर तो मार्क्सवादके भामनेकी भारी चट्टान ही खत्म हो जाय और वर्गसंघर्ष निर्बाध चलने लगे।

योग और मार्क्सवाद

दो बातोंको कहके यह प्रकरण पूरा करनेकी इच्छा हमने जाहिर की थी उनमें स्वधर्मवाली यह एक बात तो हा चुकी है। अब दूसरीको देखना है। गीताके छठ अध्यायके ४५वें और नानव अध्यायके तीसरे एवं १५वें श्लोकोंके अनुसार गीतामें याग प्रायः अप्राम्य है। लाखों करोड़ोंमें शायद ही एकाध आदमी हममें पूरे उतारते हैं। उक्त ४५वें श्लोकमें तो कहा है कि ‘योगकी प्राप्तिके लिये यत्न करनेवाला मनुष्य जय इसमें सारी शक्ति लगाके पड़े तो उसके भीतरकी भेद-भूलते-गुलते बहुत जन्म लग जाते हैं, तब कही वह पूर्ण योगी बनके परमर्गा प्राप्ति करता है’ —“प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः। अनेक-जन्ममनिद्वस्ततो याति परा गतिम् ॥”

इसी प्रकार मातर्वे अध्यायके १९वें श्लोकमें भी कहा है कि “बहुत जन्मोंमें काशिय करने-करते ज्ञान हासिल होता है, समस्त संसारमें वासुदेव बुद्धि या परमात्मज्ञान होना है। उसीके बाद ब्रह्मप्राप्ति होती है। ऐंभ महात्मा लोग अत्यन्त अलभ्य हैं।” ‘बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते। वासुदेवः सर्वमिति म महात्मा मुदुर्लभः ॥’ मगर तीसरे श्लोकमें तो और भी कठिनाईका वर्णन इस मार्ग में मिलनेमें मिलना है। वहाँ तो कहा है कि ‘हजारों लाखोंमें एकाध आदमी ही योगी होनेके लिये यत्न करते हैं और ऐसे लाखोंमें बिरला ही कोई मुझे—परमात्माका—ठीक ठीक जान पाता है’ —“मनुष्याणां महस्त्रेषु कश्चिद्यतनि मिद्वय। यततामपि सिद्धाना कश्चिन्मा वेत्ति तत्त्वतः ॥”

यदि इन तीनों वचनोंको मिलाके देखें तो पता चलता है कि गीताका योग नियम तो हो सकता है नहीं। यह तो इतना कठिन है कि असंभवप्राय है। कठोपनिषत्में इमी सम्बन्धके प्रश्नके उत्तरमें यमने नचिकेतासे कहा था कि “नचिकेता, मौतकी बात मत पूछो—जीते जी मर जानेकी बात न पूछो”—“नचिकेतो मरणं माऽनुप्राक्षीः” (१।१।२५)। उनने यह भी कह दिया था कि “इस मार्गपर चलना क्या है छुरेकी तोखी धारपर चलना समझो, जो असंभव जैसी बात है। इसीलिये जानकार लोगोंने कहा है कि यह मार्ग दुर्गम है”—“क्षुरस्य धारा निशिता दुरन्यया दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति” (१।३।१४)। हमने भी योगके सम्बन्धमें जो कुछ कहा है उससे भी निस्सन्देह यही बात पक्की हो गई है।

तृतीय अध्यायके “यस्त्वात्मरतिरेव” श्लोकका बार-बार उल्लेख तो आया है। मगर इस सम्बन्धमें उनी मनन करना चाहिये। चौथे अध्याय के १९-२३ श्लोकोंको भी गौरसे पढ़ना होगा। पाँचवेंके ७-२१ श्लोक भी इस सम्बन्धमें बहुत महत्त्व रखते हैं। छठे अध्यायके ७-३२ श्लोकोंमें जितनी बातें कही गई हैं उनसे भी इस विषयपर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। आठवेंके ८-१६ श्लोक भी विचारणीय हैं। हमारे अध्यायके अन्तमें जा स्थितप्रज्ञ का, बारहवेंके १३-१९ श्लोकोंमें जो भक्तका और चौदहवेंके २२-२५ श्लोकोंमें जो गुणातीतका वर्णन है वह हमारी आखें खोल देता है, ताकि इस चीजकी कठिनाईका अनुभव करें। तेरहवेंके २७-२८ श्लोकोंमें भी यह बात मिलती है। अन्तमें अठारहवें अध्यायके ५०-५८ श्लोकोंमें भी यह बात लिखी गई है। यदि हम इन सभी वचनोंका पर्यालोचन और मन्थन करते हैं तो कठोपनिषत्वाली बात अक्षरशः सत्य सिद्ध होती है और मानना पड़ जाता है कि गीताका योग असंभवसी चीज है। फलतः वह अपवाद स्वरूप ही हो सकता है न कि मनुष्योंके लिये नियम या सर्व-जन-संभव पदार्थ। सभी लोग ऐसी चीजको कमसे कम आदर्श बनाये यह भी उचित नहीं। आकाशके चाँदको जो आदर्श बनाये और उसीके पीछे अपने सभी कामोंको चौपट करे वह पागलके मित्राय और कुछ नहीं। यह योग ऐसा नहीं कि उसे आदर्श बनाके हम कुछ और भी कर सकते हैं जबतक वह प्राप्त न हो जाय।

जब इस भौतिक संसारमें गीताधर्म—योग—अपवाद ही हो सकता है, न कि नियम, तो स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि सर्वमाधारणके लिये जो चीज साध्य हो और इसीलिये जो हमारे लिये नियम जैसी सार्वजनिक वस्तु हो सके वह क्या है? उत्तरमें बेखटके कहा जा सकता है कि वह है मार्क्सवाद। बहुत लोग इस बातको नहीं समझके ही नाक भी सिकोड़ते हैं। हालाँकि हमने धर्म तथा ईश्वरके

सम्बन्धमें मार्क्सवादका जो विश्लेषण किया है उससे लोगोंका भ्रम कमसे कम उम सम्बन्धमें तो मिट जाना ही चाहिये । मगर वह तो मार्क्सवादका एक पहलू मात्र है । असलमें तो मार्क्सवाद साम्यवाद या वर्गविहीन समाजका निर्माण ही है । मार्क्सवादका तो यही लक्ष्य माना जाता है कि इस संसारको आनन्दमय, सुखमय, स्वर्ग या वैकुण्ठ जैसा बना दिया जाय; न बीमारियाँ हो और न अकाल-मृत्यु हो, न कोई गरीब हो और न अमीर; सबको समानरूपमें खाने-पीने पढने-लिखने, कला-कौशल तथा ज्ञान-विज्ञानकी सभी सुविधायें प्राप्त हों; सबसे ऊँचे दर्जेके आरामका सभीके लिये—मानवमात्रके लिये—पूरा सामान होनेपर भी अन्वेषण, विज्ञान, कला आदिके लिये पर्याप्त समय सबको प्राप्त हो; अनावृष्टि, अतिवृष्टि, पाला आदिको निर्मूल कर दिया जाय; प्रकृतिके साथ ही संघर्ष करके मौतके ऊपर भी कब्जा कर लिया जाय, आदि-आदि । एक वाक्यमें “सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः । सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्,” पूरी तरह चरितार्थ हो जाय । यह बातें केवल मनोराज्य नहीं हैं । विज्ञानके लिये ये सभी संभव हैं । यदि विश्वामित्रकी नई सृष्टि मानी जाती है तो आज भी विज्ञान क्या नहीं कर सकता है ? विश्वामित्रने भी यदि किया होगा तो विज्ञानके ही बलसे ।

यह ऐसी चीज नहीं है कि मानवमात्रमें किसीके भी लिये अमाध्य हो । यह भी नहीं कि इसके लिये कोई खाम ढंगकी या अलौकिक तैयारी चाहिये । मार्क्सने तो इसका सीधा उपाय वर्गसंघर्ष बताया है । उसीका मार्ग अबाध हो जानेपर यह सभी बातें अपने आप धीरे-धीरे हो जायंगी । रूमने इसका नमूना पेश भी कर दिया है । वह इस मामलेमें बहुत कुछ अग्रसर हो गया है । असलमें पूँजीवादी राष्ट्रोंसे घिरे होनेके कारण ही—ऐसे राष्ट्रोंसे जो उसे हजम करनेपर तुले बैठे हैं—उसकी प्रगतिमें वेसी तेजी नहीं आ सकी है । यदि यह बात न होती तो वह देश आज कहाँका कहा जा पहुँचा होता । फिर भी उसने जा कुछ किया है वह भी कम नहीं है ।

हमने अनीश्वरवादके सम्बन्धमें मार्क्सवादका मत स्पष्ट करी दिया है । मगर थोड़ी देरके लिये मान भी ले कि वह धर्म-वर्मसे नाता तोड़नेको ही कहता है, तो हर्ज क्या है ? यदि ऊपर लिखी सभी बातोंकी सिद्धिके लिये—भूमिपर ही स्वर्ग लानेके लिये—यह करना भी पड़े और ईश्वरको भी विदाई देनी हो तो क्या बुरा है ? मामूली जमीन-जायदाद, रुपये-पैसे और कारबारके लिय भी तो रोज ही धर्म और ईश्वरको घकियाने ही है, गर्दनियाँ देते ही है । कचहरियोमें, सर्वेसेट्लमेंटके समय और खरीद-बिक्रीमें तो रोज ही सालग्राम, गंगा, तुलसी,

वेद कुरान, बाइबिल उठाके झठी कसमे खाते ही है । क्या इतनेपर भी धर्म और ईश्वर रही गये ? फाटका और सट्टेबाजीमे तो कोई भी जाल-फरेब बच पाता नहीं और आजकलका व्यापार तो केवल जूआ ही है । फिर भी क्या हम लोगोंने धर्म और ईश्वरको भूमंडलमे कही भी रख छोडा है ? यदि इतनेपर भी हममें कोई ऐसा कहनेकी धृष्टता करे कि वह धर्मवादी और ईश्वरवादी है तो यह पहले दर्जेका धोका है, आत्मप्रवंचना और लोकवंचन है ।

फिर हम साफ ही क्यों न कह दे कि हम धर्म-वर्म नहीं मानते ? इसमें ईमानदारी तो है । उसमे तो यह भी नहीं है । इसका परिणाम भी सुन्दर होगा । हम धर्मके ठेकेदारोमे बाल-बाल—साफ-साफ बच—जायेंगे और अपने हककी लड़ाई बेखटके अच्छी तरह चलाके श्रेणी-विहीन समाज जल्दसे जन्म स्थापित कर सकेंगे । धर्म माननेकी दशामे तो दुबिधेमे—रमखुदियामे—रह जानेके कारण कोई काम ठीक-ठीक कर पाते नहीं । न इश्वरके रह जाते है और न उधरके । परिणाम बहन ही बुरा होता है । इसमे यह ब्रान न होगी । कोई रुकावट तो हांगी ही नहीं । मालदार-जमीदारोका अन्तिम ब्रह्मास्त्र तो यही है और जब यही न रहा, तो उनकी जो कम्प ही टूट जायगी और जल्दी ही भटाममे गिर पडेगे । इसलिये हमारी—शोषितो एवं तीडितोकी—जीत शोध ही होगी और अवश्य होगी । धर्म और ईश्वरके नामपर जो रमर्ग वैकंठ या बहिस्त मिश्रनेवाला बताया जाता है वह एक तो अनिश्चित है । दूसर उसका आँवो देखा प्रमाण तो है नहा । तीसरे वह मिलेगा भी तो मरनेके बाद । मगर इसका फल तो यहीपर प्रत्यक्ष स्वर्ग और बैकंठ है । इसमे ता यहीपर आनन्द-समुद्रमे गोते लगाना है ।

उतना ही नहीं । जब ज्ञान-विज्ञानका मार्ग उन्मक्न हो जायगा और सभीको इसका पूरा अवसर प्राप्त हांगा, मारी मृविधाये सुलभ होगी, तो यह भी हो सकता है कि हम उमा विज्ञानके जरिये धर्म और ईश्वरको भी ढूँढ निकालें । आखिर विज्ञान और साइन्सका तो यही काम ही है न, कि सत्यका पता लगाये ? वह तो असत्यका शत्रु और सत्यका साथी है । उसका तो एक ही काम है कि सत्यका पता चाहे जैसे हो लगाये । और अगर ईश्वर, धर्म और परलोक सत्य है, अबाध्य है, अखंडनीय है जैसा कि धर्मवादी लोग दावा करने है, तब तो उन्हें और भी घबराता नहीं चाहिये । सौचको आँच क्या ? तब ता विज्ञान ईश्वर वगैरहको जरूर ढूँढ लायेगा । जैसे बादलोमे लिपा सूर्य कुछी देरके बाद बाहर आ जाता है और उसकी चमक-दमक और भी तेज मात्राम होती है, वही बात धर्म और ईश्वरके बारेमे भी होगी । इस दर्शान कुछ समयके लिये छिपे रहनेके कारण वे और भी सर्वजनप्रिय हो जायेंगे । तब ता हम उनकी कद्र और भी ज्यादा करेगे ।

अभी तो ऐसा नहीं होता है । अभी तो हम उन्हें आधे मनसे सिर्फ दिखानेके

लिये ढोंगकी तौरपर ही मानते हैं। हमारा मतलब है आम लोगोंसे ही। इसी-लिये, जैसा कि कहा है, भौतिक स्वार्थके सामने उन्हें ताकपर रख भी देने हैं। मगर तब तो यह बात न होगी। तब तो पूरी तौरसे मानेंगे और कचहरियों या सट्टोंका सत्राल तब होगा ही नहीं और न रोजगार-व्यापारवाले ही होंगे कि झूठी कसमें खाने और जाल-फरेबकी जरूरत पड़े। इसलिये तो धर्मवादियोंको मार्क्स-वादका कृतज्ञ होना चाहिये, यदि वे ईमानदारीसे धर्म तथा ईश्वरको मानते हैं, कि वह उनका रास्ता निष्कण्टक और निराबाध बना देना है। यदि थोड़ी देरके धर्मत्यागसे—यदि कुछ समय तक इस त्यागरूपी घोर तपके प्रतापसे—धर्म और भगवान्का मार्ग सदाके लिये निरूपद्रव हो जाय तो हमे खुर्दा-स्तुही इस त्यागको अपनाना चाँहेंगे। आखिर बिना त्यागके तो कुछ होना जाता नहीं।

लेकिन यदि धर्म और ईश्वर मृत्य नहीं हैं तब तो विज्ञान उनका पता नहीं ही लगा पायेगा, यह बात पक्की है और जो विज्ञानकी कमोटीपर खग न उतरे वह तो जरूर ही नकली होगा। फिर हमे उसकी चिन्ता ही क्यों हो? हमे तो उलटे इसमे खुशी होनी चाहिये कि मिथ्या चीजोंमे पिंड छूटा। तब तो हमे मार्क्सवादका कृतज्ञ भी होना चाहिये कि उसने सत्यका पता लगाया और धर्म या ईश्वर जैसी मिथ्या चीजोंमे हमारा पिंड छुड़ाया। आखिर मिथ्याचार और मिथ्या पदार्थोंसे चिपटे रहना तो कोई बुद्धिमानो है नहीं। यह तो किसी भी भलेमानसका काम नहीं है और हम—धर्मवादी—लोग यह तो दावा करते ही हैं कि हम भले लोग हैं। फिर तो हृदयमे धर्मवादी खुश ही होंगे कि चलो अच्छा ही हुआ और मिथ्या पदार्थोंसे पिंड छूटा। ईमानदारीका तकाजा तो यही है।

इस प्रकार इस लम्बे विवेचनने यह साफ कर दिया कि गीताधर्म और मार्क्सवादका कहीं भी विरोध नहीं है। वे अनेक मौलिक बातोंमे एक दूसरेके निकट पहुँच जाते हैं—मिल जाते हैं। बल्कि यो कहिये कि कई बुनियादी बातोंमें गीताधर्म मार्क्सवादका पूर्णतया पोषक है। इतना कहनेमें तो किमीको भी आना-कानी नहीं होनी चाहिये कि मार्क्सवादको गीतासे कोई आँच नहीं है—कोई भय नहीं है। मार्क्सवादमे गीताधर्मके डरने या उसे आँच लगनेका प्रश्न तो उठी नहीं सकता। ऐसा प्रश्न उठाना ही तो गीताधर्मको नीचे गिराना और उसके महत्त्वका कम बरना है। वह तो इनती मजबूत नींवपर खड़ा है, उसको बुनियाद तो इतनी पक्की है कि वह सदा निर्भय है। उसे किसीसे भी भय नहीं है। वह इतना ऊँचा है कि उमत्तक कोई दुश्मन पहुँच नहीं सकता है। असलमें उसका शत्रु कोई हई नहीं। गीताधर्मका तो निष्कर्ष ही है “तुल्यो मित्रारि-पक्षयोः” (१४।२५), “समः शत्रौ च मित्रे च” (१२।१८) आदि-आदि।

३. गीताकी शेष बातें

गीताकी प्रमुख बातों और मुख्य मन्तव्योंके विवेचनके सिलसिलेमें ही हमने जो 'गीताका धर्म और मार्क्सवाद' का स्वतंत्र रूपसे विचार किया है उसका कारण तो बताई चुके हैं। उस लम्बे विवेचनसे भी उसके स्वतन्त्र निरूपण की आवश्यकताका पता लोगको लग जाता है। अतएव हमें फिर उसी माधारण मार्गपर आ जाना और गीताकी बची-बचाई प्रमुख बातोंपर कुछ विशेष प्रकाश डाल देना है। बेशक, अब जिन बातोंका विवेचन हम करेंगे वह भी अहमियत तथा महत्त्व रखती हैं और गीतामें उनका भी अपना स्थान है। मगर यह ठीक है कि उन्हें वैसी महत्ता मिल नहीं सकती जो अबतक कही गई गीताधर्मकी बातोंका मिली है। आगेवाली बातोंमें भा कुछ मालिक जरूर है। मगर उनका जिक्र किमी न किसी रूपमें पहले आ चुका है। फलतः यहाँ उनका कुछ विस्तार मात्र कर दिया है। हाँ, जो नई हैं उनकी विशेषता यही है कि गीता ने उन्हें नये ढंगमें रखा है और इस तरह उनपर अपनी मुहर लगा दी है।

गीतामें ईश्वर

सबसे पहली बात आनी है ईश्वरकी। गीतामें ईश्वरका नाम और उसकी चर्चा बहुत आई है, इसमें शक नहीं है। मगर यह चर्चा कुछ निराले ढंगकी है। अठारहवें अध्यायके "ईश्वरः सर्वभूतानां" (६१) श्लोकमें ईश्वर शब्दसे ही उसका उल्लेख आया है। जितना स्पष्ट वहाँ लिखा गया है उतना और कही नहीं। और जगह दूसरे-दूसरे शब्दोंके द्वारा उसका उल्लेख होनेसे वह सफाई नहीं है। एक बात और भी है। १३वें अध्यायके "ममं श्यन्ति सर्वत्र" (२८)में भी ईश्वर शब्द आया है। उससे पहलेके २७वें श्लोकमें परमेश्वर शब्द भी आया है। मगर उसमें वह सफाई नहीं है जो १८वें अध्यायके उस ईश्वर शब्दमें है। वहाँ तो कुछ ऐसा मालूम होता है कि सबोंसे अलग और सबोंके ऊपर कोई पदार्थ है जिसे ईश्वर कहते हैं और उसकी शरण जानेसे ही उद्धार होगा। इस प्रकार जैसा आमतौरसे ईश्वरके बारेमें खयाल है ठीक उसी रूपमें वहाँ आया मालूम होता है। मगर यहाँ जो ईश्वर और परमेश्वर है वह उस रूपमें उसे बताता मालूम नहीं पड़ता है। "प्रकृति पुरुषं चैव" इस १९वें श्लोकसे ही शुरू करके यदि देखा जाय तो देह और जीव या प्रकृति और पुरुषका ही वर्णन इस प्रसंगमें है। उन्हींको क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ भी पहले तथा इस प्रसंग में भी कहा है। फिर २२वें श्लोकमें तो साफ ही

कहा है कि इसी पुरुषको पर, परमात्मा, महेश्वर आदि भी कहते हैं जो इसी देहमें मौजूद है। आगे चलके २६वेंमें उसे ही क्षेत्रज्ञ कहके २७, २८में परमेश्वर और ईश्वर कहा है। इसलिये वह सफाई यहाँ है कहाँ? यहाँ तो जीव और ईश्वर एकही प्रतीत होते हैं। ३१वें श्लोकमें भी “परमात्माऽयमव्ययः” शब्दोंके द्वारा इसी पुरुषको ही अविनाशी परमात्मा कह दिया है।

बेशक पन्द्रहवे अध्यायके १७, १८ श्लोकोंमें परमात्मा, उत्तम पुरुष, पुरुषोत्तम तथा ईश्वर शब्दोंमें ऐसे ही ईश्वरका उल्लेख आया है जो प्रकृति एवं पुरुषके ऊपर—दोनोंसे निराला और उत्तम—बताया गया है। लेकिन यहाँवाला ईश्वर शब्द मुख्य नहीं है, ऐसा लगता है। चौदहवे अध्यायके १९वें श्लोकमें पर शब्द आया है। उमीके साथ ‘मद्भाव’ शब्द है। २६ और २७ श्लोकोंमें ‘मां’ या ‘अस्मत्’ शब्द है। इससे पता लगता है कि पर शब्द भी परमात्माका वाचक है। मगर वह जीवान्मासे अलग यहाँ प्रतीत नहीं होता। हाँ, १६वें अध्यायके “अमत्यमप्रतिष्ठन्ते जगदाहुरनीश्वरम्” (८) में जो अनौश्वर शब्दके भीतर ईश्वर है वह उमी ईश्वरका वाचक है, यद्यपि सफाईमें कुछ कमी है। आगे चौदहवें श्लोकका ईश्वर शब्द तो सामकके ही अर्थमें आया है। हाँ, १८, १९, २० श्लोकोंमें जो ‘अहं’ और ‘मां’ शब्द आये हैं वह जरूर ईश्वरके मानीमें है। मत्रहवे अध्यायके छठे श्लोकमें ‘मा’ शब्द स्पष्ट ईश्वरके अर्थमें नहीं है। किन्तु जीवाभिन्न ईश्वर ही उसका आशय मालूम पड़ता है। बेशक, २७वे श्लोकमें जो ‘तदर्थीय’ शब्द है उसका ‘तत्’ शब्द ईश्वरवाचक है। लेकिन वह व्यापक अर्थमें ही आया है।

अठारहवें अध्यायके ४३वें श्लोकमें ‘त’ शब्द ईश्वरके ही मानीमें आया है, चाहे स्पष्टता उतनी भले ही न हो। उसमें पहिलेके ४३वें श्लोकका ईश्वर शब्द सामकके ही अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। ५०-५८ श्लोकोंमें ब्रह्म और अस्मत् शब्द बारबार आये हैं और ईश्वरार्थक हैं। यही बात ६१, ६६ श्लोकोंके ‘अहं’, ‘मत्’ आदि शब्दोंकी है। इसपर आगे विशेष बाने लिखी जायगी। ६८वें श्लोकमें भी यही बात है। ग्यारहवे अध्यायके ५-५५ श्लोकोंमें ‘अहं’, ‘माम्’, ‘मत्’, ‘मे’, ‘मम’, ‘ईश्वरम्’ आदि शब्द ईश्वरवाची ही हैं। दसवेंके २-४२ श्लोकोंमें भी बारबार ‘अहं’ शब्द ‘परमात्मावाची’ ही है। यही हालत ९वें अध्यायकी भी है। सातवेंके २९, ३० श्लोकोंमें और ८वेंके शुरूके चार श्लोकोंमें भी ब्रह्म, अधियज्ञ आदि शब्द ईश्वरके ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं। आगेके ‘अक्षर’ शब्दका भी यही मतलब है। अव्यक्त, परपुरुष आदि शब्द भी इसी मानीमें आये हैं। यहाँ ‘अस्मत्’ शब्दके जितने रूप हैं मभी ईश्वरके ही अर्थमें हैं। सातवें अध्यायके ‘वासुदेव’ तथा ‘अनुत्तमागति’ ईश्वरार्थ कही हैं। वहाँ ‘माम्’, ‘अहम्’ आदि

बारबार आनेवाले शब्द भी उसी मानीमें आये हैं। छठें अध्यायकी भी यही बात है। पाँचवेंके १०वें श्लोकका 'ब्रह्म' शब्द और २९वें श्लोकमें 'महेश्वर' शब्द निस्मन्देह ईश्वरवाचक हैं। 'अहं' या 'मां' आदि शब्द भी वैसे ही हैं। चौथे अध्यायके पहले श्लोकका 'अहं' शब्द ईश्वरार्थक है। मगर तीसरेके 'मया' और 'मे' कृष्णके ही अर्थमें आये हैं। छठेके 'अज' एवं 'ईश्वर' शब्द ईश्वरके अर्थमें आये हैं। फिर १४ श्लोकतक अस्मत् शब्दका प्रयोग भी उसी मानीमें है। २३वे का यज्ञ शब्द व्यापक अर्थमें ईश्वरको भी कहता है। उसके बादका ब्रह्म शब्द परमात्माका ही वाचक है। ३१वेमें भी ब्रह्मका वही अर्थ है। ३५वेंका 'मयि' शब्द ईश्वरार्थक है।

तीसरे अध्यायके तीसरे श्लोकमें 'मया' शब्द ईश्वरके ही अर्थमें आया है। दसवेंका प्रजापति ईश्वर ही है और पन्द्रहवेंका अक्षय भी वही है। ३०वेंमें 'मयि' शब्द ईश्वरको ही कहता है। मगर ३१, ३२में जो 'मे' शब्द हैं वह कृष्णका वाचक है। जिस प्रकार जठारहवें अध्यायमें अत्यन्त सफाईके साथ ईश्वरका जिक्र अन्तमें आया है, ठीक उसके उल्टा दसरे अध्यायमें उसकी चर्चातक कही नहीं! वह वहाँ कनई बेदखल कर दिया गया है! वहाँ तो आत्मा ही परमात्मा बना बैठा है। इस प्रकार स्पष्ट रूपमें तो बहुत ही कम, लेकिन अस्पष्ट रूपमें ईश्वरका उल्लेख गीतामें पद-पदपर पाया जाना है।

इस तरह मालूम हो गया कि गीतामें ईश्वरकी किमी न किसी रूपमें गैकड़ों बारमें ज्यादा चर्चा आई है। मगर अमली रूपमें हम उसे केवल १८वें अध्यायके ६१वें श्लोकमें ही साफ-साफ पाते हैं। कृष्णने खुद जो 'मै' और 'मेरा' आदिके रूपमें मैकड़ों बार कहा है उसमें कुली बार अपने लिये—माकार वसुदेव-पुत्रके लिये—कहा है। मगर आमतौरमें अपने ईश्वरीय स्वरूपको ही लक्ष्य करके बोल गये हैं। यदि पूर्वापरका विचार करके देखा जाय या शरीरी कृष्णमें वे बातें लागू होई नहीं सकती हैं, जिनका उल्लेख उनने ऊपर बताये स्थानोंमें जानें किननी बार किया है। जब चौथे अध्यायके शुरूमें ही उनने कहा है कि मैंने यह योग पहले विवस्वान्को दनाया था और विवस्वान्ने मनुका, तो यह बात शरीरी कृष्णमें कथमपि लागू हो सकती है नहीं। उष्णके आगे जब अवतारकी बातके प्रसंगमें कहा है कि मैं समय-समयपर पैदा हो जाता हूँ, तो यह भी शरीरधारीके लिये सम्भव नहीं। कोई नहीं मानता कि कृष्ण बार-बार जन्म लेते हैं। यों तो हर मनुष्य भी बार-बार जन्मता ही है। मगर उसे अवतार नहीं कहते। चातुर्वर्ण्यकी रचना भी कृष्णके शरीरमें नहीं होती। हालांकि उनने कहा है कि मैं ही चातुर्वर्ण्य बनाता हूँ। सातवें अध्यायमें अपनेको अधियज्ञ कहा है। यह

भी ईश्वरके ही लिये सम्भव है, न कि शरीरवालेके लिये । अधियज्ञका आशय आगे मालूम होगा । इसी प्रकार प्रत्येक प्रसंगके देखनेसे पता चलता है कि आत्मज्ञानके बलसे कृष्ण अपनी आत्माको परमात्मस्वरूप ही अनुभव करते थे और वंसा ही बोलते भी थे । वह उपदेशके समय आत्माका ब्रह्मके साथ तादात्म्य मानते हुए ही बात करते थे । मालूम होता है, जरा भी नीचे नहीं उतरते थे ! उसी ऊँचाईपर वरावर कायम रहते थे । इसीलिये तो इन उपदेशोंमें अपूर्व आकर्षणशक्ति और मोहनी है । बृहदारण्यक उपनिषदमें वामदेवके उमी प्रकारके अनुभवका उल्लेख आया है । वहाँ लिखा है कि “तद्धेतव्यश्च्यन्नृपिर्वाग्मिदेवः प्रतिपदेऽहं भनुरभवं सूर्यश्चेति । तदिदमप्येतद्द्वय एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं मवं भवति” (१. १. १० । ।

इसका अर्थ है यह कि “वामदेव ऋषिको जब अपनी ब्रह्मरूपता का साक्षात्कार हो गया तो उनसे कहा कि ए, हमी तो मनु, सूर्य आदि बने ! आज भी जिसे ठीक वैसा ही अनुभव अपनी ब्रह्मरूपताका हो जाय वह भी यही मानता है कि वही यह सारा संसार बन गया है ।” संसार तो ईश्वरका ही रूप माना जाता है । गीतामें तो इसकी दोषणा है । इसलिये जो अपनेको ब्रह्मरूप ही मानने लगेगा वह तो यह समझेगा ही कि सारी दुनिया उसीका रूप है । कृष्णका अनुभव ऐसा ही था । इसीलिये मातवे अध्यायके ३-१२ श्लोकोमें, नवके १६-१९ श्लोकोमें और दसवेंके प्रायः सभी श्लोकोमें विभूतिके रूपमें उनसे सबको अपना ही रूप बताया है । ग्यारहवें अध्यायमें अपने आपका ही उनसे कालरूपी कहा है । फलतः गीताके अहम् और मम आदि शब्दोंको देखके जो ऐसा मानते हैं कि सगुण ईश्वरका वर्णन गीतामें है वह भूलने हैं । अठारहवें अध्यायके “सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं” (६६) इत्यादि पूरे श्लोकमें भी निगण तथा निराकारमें ही मतलब है, न कि साकारसे । क्योंकि यदि कृष्णका अभिप्राय अपने साकार रूपमें होता तो सिर्फ ‘मेरी ही शरण जाओ’—“मामेकं शरण व्रज” की जगह वह कह देते कि मेरी ही शरण आओ—“मामेकं शरणमाव्रज” । ‘व्रज’ का अर्थ है जाओ और आव्रजका अर्थ है आओ । जब वह सामने ही मौजूद थे तो जाओ कहना ठीक न था । जाओ तो परोक्ष या दूरवर्ती पदार्थके ही लिये कहा जा सकता है । “मामेकं शरणं चेहि” कह देनेमें श्लोक भी ठीक रहता । “एहि” का अर्थ है आना । या कुछ दूसरा ही पद कह देते जिसका अर्थ आओ होता । इसपर ज्यादा विचार आगे मिलेगा ।

ईश्वर हृदयग्राह्य

हमें यहाँ ईश्वरके सम्बन्धकी एक खास बातकी ओर ध्यान देना है । वह यह है कि गीताके मतसे ईश्वरकी मत्ताका स्वीकार करनेका एक ही परिणाम

होता है कि हमारा आचरण प्रशंसनीय और लोकहितकारी हो जाता है। इमीलिये गीताने ईश्वरकी सत्ताकी स्वीकृतिकी तरफ उतना ध्यान नहीं दिया है, जिनना हमारे आचरणकी ओर। इस मम्ब्रंधमे ज्यादा महत्त्वपूर्ण बात कहनेके पहले हम एक बात कहना चाहते हैं। उमकी ओर ध्यान जाना जरूरी है। ईश्वरके बारेमे तेरहवें अध्यायमे कहा है कि “वह ज्ञान है, जेय—ज्ञानका विषय—है, ज्ञानके द्वारा अनुभवनीय है और मत्रोके हृदयोमे बसता है” — “ज्ञानं जेय ज्ञानगम्य हृदि मत्रम्य त्रिष्ठितम्” (१७)। अठारहवेके ६१वें श्लोकमे तो यह कहनेके साथ ही ओर भी बात कही गई है। वहाँ तो कहते है कि “अर्जुन, ईश्वर ता मर्भा प्राणियोके हृदयमे ही रहता है ओर अपनी माया (शक्ति) मे लोगोको ऐस ही घुमाता रहता है जैमे यंत्र(चख आदि) पर चढे लोगोको यन्त्रका चलानेवाला— ‘ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्रामयन्सर्वभूतानि यत्रारूढाणि मायया’ ॥

यहाँ वा बात विचारणीय है। पहली है हृदयमे रहनेकी। यह कहता कि हृदय ईश्वरका घर है, कुछ ठीक नहीं जँचता है। वह जब सर्वत्र है, व्यापक है, तो हृदयमे भी रहता ही है। फिर इस कथन के मानी क्या? यदि कहा जाय कि हृदयमे विशेष रूपमे रहता है, तो भी मवाल होता है कि विशेषरूपमे रहनेका क्या अर्थ? यह तो कही नहीं सकने कि वहा ज्यादा रहता है और बाकी जगह कम। यह भी नहीं कि जैमे यन्त्रका चलानेवाला बीचमे बैठके चलाता है तमे ही ईश्वर भी बीचकी जगह—हृदय—मे बैठके सबोंको चलाता है। यदि इसका अर्थ यह हो कि हृदयके ब से ही चलाता है तो यह कैमे होगा? जिस यंत्रके बलमे चलाते है उसका चलानेवाला उममे तो अलग ही रहता है। मोटर या जहाज वगैरहके चलाने और घुमाने-फिरानेवाले यन्त्रमे अलग ही रहके ड्राइवर वगैरह उन्हें चलाते-घुमाने है। हृदयमे बैठके घुमाना कुछ जँचता भी नहीं, यदि इसका मतलब व्यावहारिक घुमाने-फिराने जैसा ही हो।

इमीलिये मानना पडता है कि हृदयमे रहनेका अर्थ है कि वह हृदय-ग्राह्य है। मरम और श्रद्धालु हृदय ही उमे पकड-ठीक पकड सकता है। दिमाग या बुद्धिकी शक्ति हई नहीं कि उमे पकड सके या अपने कब्जेमे कर सके। ईश्वर या ब्रह्म तर्क-दलीलमे जाना नहीं जा सकता, यह बात छान्दोग्योपनिषत्मे भी उद्दालकने अपने पुत्र श्वेतकेतुमे कही है। वहा कहा है कि अकल बघारना और बालकी खाल खीचना छोड़के श्रद्धा करो मेरे प्यारे,—“श्रद्धत्स्व सोम्य” (६।१२।३)। और यह श्रद्धा हृदयकी चीज है। यह पहले ही कहा जा चुका

है। इसलिये गीताके मतसे ईश्वर हृदयग्राह्य है। फलतः जो सहृदय नहीं वह ईश्वर को जान नहीं सकता।

हृदयकी शक्ति

अब दूसरी बात रही लोगोंके चलानेकी। सो भी ठीक ही है। जिस हृदयने भगवानको जान लिया, पकड़ लिया, कब्जेमें कर लिया वह दुनियाको चाहे जिस ओर घुमा सकता है। नरसी, नामदेव, सूर, नृलसी आदि भक्तजनोंकी बातें ऐसी ही कही जाती हैं। बताया जाना है कि भीष्मने कहा कि, “आज मैं हरिसों अस्त्र गहाऊँ।” उनने अपने प्रेमके बलसे अपनी प्रतिज्ञा रख ली थी और कृष्णकी तुडवा दी थी। सूरदासने कहा था कि “हिरदयसे जाँ जाहुगे बली बखानौ नोहि”। रामकृष्णने विवेकानन्द जैसे नास्तिकको एक शब्दमें आस्तिक बना दिया। वह मच्चे हृदयकी ही शक्ति थी जिसने भगवानको पकड़ लिया था। इसीलिये जिमने शुद्ध हृदयमें श्रद्धाके साथ भगवानको अपना लिया है वह दुनियाको डभरमे उधर कर सकता है।

गीताके डम कथनमें एक बड़ी खूबी है। संसारके लोगोंको हम तीन भागोंमें बाट सकते हैं। या यो कहिये कि पहले दो भाग करके फिर एक भागके दो भाग कर देनेपर तीन भाग हो जाते हैं। आस्तिक और नास्तिक यही पहले दो भाग हैं। फिर आस्तिकके दो भाग हो जाते हैं—साकार ईश्वरवादी और निराकारवादी। इस प्रकार साकारवादी, निराकारवादी और निरीश्वरवादी ये तीन भाग हो गये। हमने देखा है कि ये तीनों ही आपसमें नर्क-दलीले करते ओर लड़ते रहते हैं। यह झमेला इतना बड़ा और इतना पुराना है कि कुछ कहिये मत। जबमें लोगोंको समझ हुई तभीसे ये तीनों मतवाद चल पड़े। इनपर सैकड़ों पोथे लिखे जा चुके हैं।

मगर गीता इन तीनों पर तम खाती ओर हँसती है। उसने जो ईश्वरको हृदयकी चोज बनाके बुद्धिके दायरसे उसे अलग कर दिया है, उसके चलते ये सभी झगडे बेकार मालूम होते हैं और गीताको नजरोंमें ये झगडनेवाले सिर्फ भटके हुए सिद्ध हो जाते हैं। इन झगडों की गुंजाइश तो बुद्धिके ही क्षेत्रमें है न? इसीलिये जहाँ हृदय आया कि इन्हें बेदखल कर देता है, कान पकड़के हटा देता है। क्यों? इसीलिये कि यदि ईश्वर है तो वह तो यह नहीं देखने जाता है कि किमके ऊपर आस्तिक या नास्तिककी छाप (label) लगी है, या साकारवादी ओर निराकारवादीकी छाप। वह तो हृदयको देखता है। वह यही देखता है कि उसे सच्चाई से ठीक-ठीक याद कौन करता है।

आस्तिक-नास्तिकका भेद

जब इस प्रकार देखते हैं तो पता लगता है कि साकारवादी और निराकारवादी तो याद करते ही हैं। मगर निरीश्वरवादी भी उनसे कम ईश्वरको याद नहीं करते ! यदि भक्तिका अर्थ यह याद ही है तो फिर नास्तिक भी क्यों न भक्त माने जायें ? बेशक, प्रेमी याद करता है और खूब ही याद करता है, यदि सच्चा प्रेमी है। मगर पक्का शत्रु तो उससे भी ज्यादा याद करता है। प्रेमी तो शायद नींदकी दशामे ऐसा न भी करे। मगर शत्रु तो अपने शत्रुके सपने देखा करता है, बगर्ने कि सच्चा और पक्का शत्रु हो। इसीलिए मानना ही होगा कि ईश्वरका सच्चा शत्रु भक्तोंसे नीचे दर्जेका हो नहीं सकता, यदि ऊंचे दर्जेका न भी माना जाय। पहले जो कहा है कि धर्म तो व्यक्तिगत और अपने समझके ही अनुसार ईमानदारीसे करनेकी चीज है, उममे भी यही बात सिद्ध हो जाती है। यदि हमें ईमानदारीमें यही प्रतीत हो कि ईश्वर हई नहीं और हम तदनुसार ही अमल करें तो फिर पतनकी गुंजाइश रही कहाँ जाती है ?

इसीलिय प्रौढ नैयायिक उदयनाचार्यने ईश्वर-सिद्धिके ही लिये बनाये अपने ग्रंथ “न्यायकुसुमाञ्जलि” को पूरा करके उपसंहारमें यही लिखा है। वे साफ ही सच्चे और ईमानदार नास्तिकोंके लिए वही स्थान चाहते हैं जो सच्चे आस्तिकोंको मिले। उनने प्रार्थनाके रूपमें अपने भगवानसे यही बात बहुत सुन्दर ढंगसे यों कही है—“इत्येवं श्रुतिनीति संप्लवजलैर्भूयोभिराशालिते; येषा नास्पदमादधासि हृदये ते शीलसारागयाः। किन्तु प्रस्तुतविप्रतीप विधयोऽप्युच्चैर्भवन्चिन्तकाः; काले कारुणिकं त्वयैव कृपया ते भावनीया नगः।” इसका आशय यही है कि “कृपामागर, इस प्रकार वेद, न्याय, तर्क आदिके रूपमें हमने झरनेका जल इस ग्रंथमें प्रस्तुत किया है और उससे उन नास्तिकोंके मलिन हृदयोंको अच्छी तरह धो दिया भी है, ताकि वे आपके निवास योग्य बन जायें। लेकिन यदि इतनेपर भी आपको वहाँ स्थान न मिले, तो हम यही कहेंगे कि वे हृदय इस्पात या वज्रके हैं। लेकिन यह याद रहे कि प्रचंड शत्रुके रूपमें वे भी तो आपको पूरी तौरसे आखिर याद करते ही हैं। इसलिए उचित तो यहा है कि समय आनेपर आप उन्हें भी भक्तोकी ही तरह संतुष्ट करे। कितना ऊंचा खयाल है ! कितनी ऊंची भावना है ! गीता इसी खयाल और इमी भावनाका प्रसार चाहती है।

दैव तथा आसुर सम्पत्ति

अच्छा, अब जरा ईश्वरका सत्ताको स्वीकार करनेका परिणाम क्या होता है, क्या होना चाहिये, इसपर भी गीताकी दृष्टि देखें। गीताके सोलहवें अध्यायके

शुरूवाले छे श्लोकोंमें देवी तथा आसुरी सम्पत्तियोंका संक्षेपमें वर्णन कर दिया है । इन दोनोंका तात्पर्य मनुष्यके ऐसे गुणों और आचरणोंसे है जिनसे समाजका हिताहित, भला-बुरा होता है । कल्याणकारी ओर मंगलमय गुणों एवं आचरणोंको देवी सम्पत्ति और विपरीतोंको आसुरी सम्पत्ति कहा है । पाँचवें श्लोकमें यही बात साफ कह दी है कि देवी सम्पत्ति मुक्तिमम्पादक ओर कल्याणकारी है, जब कि आसुरी सभी बन्धनों और मंकोंको पैदा करती है । साथ ही यह भी कहा है कि अर्जुनके लिये चिन्ताकी तो कोई बात हुई नहीं । क्योंकि वह तो देवी सम्पत्तिवाला है । इसके बाद छठे श्लोकके उत्तरार्द्धमें कहा है कि अबतक तो देव सम्पत्तिका ही विस्तृत विवेचन किया गया है । मगर आसुरी तो छूटी ही है । इसलिये उसे भी जरा खोलके बता दें तो ठीक हो । फिर सातवसे लेकर अध्यायके अन्ततकके शेष १८ श्लोकमें यही बात लिखी गई है । बेशक, अन्तके २२-२४ श्लोकोंमें निषेधके रूपमें हा यह बात कही गई है । शेष श्लोकोंमें साफ-साफ निरूपण ही है ।

यहाँ जो यह कहा गया है कि अत्रनक ता विस्तारके साथ देव सम्पत्तिका ही वर्णन आया है, उसमें साफ हो जाता है कि गीताके शुरूसे लेकर सोलहवें अध्यायके कुछ श्लोकोंतक मुख्यतः वही बात कही गई है । यह तो निर्विवाद है कि पहले अध्यायमें खुलके समाज-संहारकी कडीमें कडी निन्दा की गई है । दूसरेमें भी जो अर्जुनको यह कहा गया है कि लाग तुम्ह गालियाँ देगे और तुमपर शूकेगे वह भी सामाजिक दृष्टिसे ही तो है । तामरे अध्यायमें ता समाज रक्षार्थ यज्ञका विस्तार ही बनाया गया है ओर कहा गया है कि ममज्ञके लिये उसे मूलभूत मानना चाहिये । इसी प्रकार चौथेके “नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य” (३१) आदिके द्वारा तथा छठेके “आत्मोपम्येन सर्वत्र समं पश्यति” (३२) के जरिये लोक-कल्याणकारी भावनाओं एवं आचरणोंका ही महत्त्व दिखाया है । सातवमें लेकर पन्द्रहवें अध्यायतक यही बात जगह-जगह किसी न किसी रूपमें बराबर पाई जाती है । इसलिये स्पष्ट है कि समाजके कल्याणसे ही गीताका मतलब है । यों तो योगका जो स्वरूप पहले बताया जा चुका है वह समाजके कल्याणकी ही चीज है । दसवें अध्यायके अन्तके ४१ वें श्लोकमें तो साफ ही कह दिया है कि संसारमें जोई चमत्कारवाली गुणयुक्त चीज है वह भगवानका ही रूप है, उसीका अंग है । इससे तो स्पष्ट है कि गीताकी दृष्टिमें भगवानका मतलब ही है जगन्मंगलकर्त्तमि । गीता वैसे भगवानको कहाँ देखनी और मानती है जो केवल स्वर्ग और नर्कमें भेजनेका इन्तजाम करता हो, या मुक्ति देता हो ? गीताने तो ऐसे भगवानका खयाल ही नहीं किया है ।

यही बात सोलहवे अध्यायके ७-२४ श्लोकोसे भी सिद्ध होती है। आमतौरसे यही होना है, यही बात दे खी जाती है कि जो कुकर्माँको करता हुआ ईश्वरकी मत्तामे विश्वास नहीं करता हो उसकी निन्दा या उसके खंडन-मंडनका जब प्रसंग आये तो इसी बातसे शुरू करते हैं कि देखिये न, यह तो ईश्वरको ही नहीं मानता है और साफ ही कहना है कि इस सृष्टि की उत्पत्ति या इसके कामके संचालनके लिये उसकी जरूरत हुई नहीं। फिर और लोगोकी इसे क्या पर्वा होगी ? उनके हितोको क्यों न पाव तले रादेगा ? आदि आदि। ठीक भी यही प्रतीत होना है और स्वाभाविक भी। भगवान तो लोगोके लिये सबसे बड़ी चीज है और जो उसे ही नहीं मानता वह बाकीको क्यों मानने लगा ? लोगोका गुस्सा भी यदि उसपर उतरगा तो यही कहके कि जब यह शालग्रामको ही भून देता है तो इसे बैंगन भूनेमे क्या देर ? अन्तमे भी सब कुछ लानत-मलामतके बाद यही कहेंगे कि इसकी ऐसी हिम्मत कि भगवान तकको भी इनकार कर जाये ?

मगर गीतामे कुछ और ही देखत है। वहाँ तो असुरोका लक्षण बताते हुए पूरे सातवें श्लोकमे ईश्वरका नाम ही नहीं आया है। आमुर-सम्पत्तिवाले इस समारके मलमे ईश्वरको नहीं मानत यह बात सिर्फ आठवें श्लोकके पूर्वाद्धके अन्तमे यो पाई जाती है कि देखो न, ये लोग समारके मूलमे उसे नहीं मानते—‘जगदाहुरनीश्वरम्’। इसके पहले सातवें मे तो यही कहा है कि “अमुर लोग तो क्या कर क्या न करे यह—कर्त्तव्याकर्त्तव्य—जानते ही नहीं, उनमे पवित्रता भी नहीं होती और न उनका आचरण ही ठीक होता है। सत्यका तो उनमे नाम भी नहीं होता”—“प्रवृत्ति च निवृत्ति च जना न विदुरासुरा । न शौच नापिचाचारो न मृत्यं ते । विद्यते ।” आठवेंके शुरूमे भी कहा है कि “वे जगतको बेबुनियाद और इमोलिये निष्प्रयोजन मानते हैं”—“असत्यमप्रतिष्ठन्ते जगदाहु ।” और जब ऐसी बात है तो फिर ईश्वरकी क्या जरूरत ? वह तो तभी होती जब यह संसार किसी खाम मकसद या उदेश्यको लेकर बनाया गया होता—बना होता। इसीलिये वे कहते हैं कि ईश्वरकी कोई जरूरत हुई नहीं।

समाजका कल्याण

इस प्रकार हम देखते हैं कि अनीश्वरवाद या नास्तिकताको पीछे धकेल दिया गया है। उसे श्रद्ध महत्त्व नहीं मिला, जो आमतौरसे दिया जाता है। गीताने तो महत्त्व दिया है उन्ही चीजोको जिनसे संसारके उत्थान-पतनका—इसकी उन्नति-अवनतिका—गहरा सम्बन्ध है। भले-बुरेकी पहचान होना, कर्त्तव्य अकर्त्तव्यको जानकारी, उत्तम आचरण, बाहर-भीतर पवित्रता और सच्चा व्यवहार—यही चीजे तो समाजकी बुनियाद हैं। इनके बिना न तो हमी एक मिनट

टिक सकते और न यह समाज ही चल सकता है । ईश्वरको आप मानिये, या मत मानिये । मगर ये चीजे मानिये खामखा । आपका अमल अगर इन्हींके अनुसार हो तो हमें आपके अनीश्वरवादमे—आपको नास्तिकतासे—कोई मतलब नहीं, उसकी पर्वा हम नहीं करते । हम जानते हैं कि उसका जहरीला डंक खत्म हो गया है । फलतः वह कुछ बिगाड़ नहीं सकती । आप तो पिंजड़ेमें बन्द पक्षी हो गये हैं इन्हीं बातोंके करते । इमलिये समाजकी ही गीत गायेंगे । न तो स्वच्छन्द उड़ान हो मार सकते और न मनचाही डालपर बैठके स्वतंत्र गीत ही गा सकेंगे । यहाँ है गीताका इस सम्बन्धमें वक्तव्य, यही है उसका कहना ।

मगर जिनमें यही चीजें नहीं हैं—जो अमुर हैं—जो देव नहीं हैं उनका क्या कहना ? वे ईश्वरको क्यों मानने लगे ? यह परस्पर विरोधी बातें जो हैं । यह होई नहीं सकता कि सदाचार और कर्त्तव्यपरायणता न रहे तथा बाहर-भीतर एक समान ही मच्चा व्यवहार भी न रहे; मगर ईश्वरवादी बने रहें । गीताकी नजरों में ये दोनों बात एक जगह हो नहीं सकती है । बेशक, आज तो धर्म और ईश्वरकी ठेकेदारी लिये फिरनेवाले ऐसे लोगोंकी ही भरमार है जिनमें ये बातें जरा भी पाई नहीं जानी हैं । एक ओर देखिये तो कंठीमाला, जटा, टीका-चन्दन, दंड-कमंडल और क्या-क्या नहीं है । सभोंके सभी धर्मवाले ट्रेडमार्क पाये जाते हैं । मगर हमारी ओर ऐंम लोगोंमें न तो कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यका ज्ञान है, न तदनुकूल आचरण है, न बाहर-भीतर सर्वत्र होनेवाली पवित्रताही है और न सच्चाई तथा ईमानदारी ही । आज तो यही बात धार्मिक ससारमें सर्वत्र ही पाई जाती है । सब जगह इसीकी छूट है । कोई पूछनेवाला ही नहीं कि यह क्या अन्धेरखाता है । जिस हृदयमें भगवान बसे वह कितना पवित्र और कितना उदार होगा ! उसकी गंभीरता और उच्चता कैसी होगी ! वह विश्वप्रेमसे कितना ओतप्रोत होगा ! (आखिर ईश्वर तो प्रेममय, सत्य, शुद्ध, आनन्दरूप और निर्विकार है न ? और वही हमारा हृदयमें बसता भी है । फिर भी यह गन्दगी और बदबू ? कस्तूरी जहाँ हो वहाँ उसकी सुगन्ध न फेले, यह क्या बात ? और ईश्वरकी गन्ध तो भौतिक कस्तूरीके गन्धसे लाख गुना तेज है । फिर हमारे दिलोंमें, जहाँ वही मौजूद है, सत्य, प्रेम, दया, पवित्रता, सदाचार और आनन्द क्यों नहीं पाया जाता ? इन चीजोंका स्रोत उमड़ क्यों नहीं पड़ता ?

कहनेके लिये तो लोग कहेंगे कि हम धर्मात्मा हैं, ईश्वरवादी हैं । मगर हैं ये लोग दरअसल पापात्मा और अनीश्वरवादी । नास्तिक लोग तो जवानसे ही ईश्वरकी मत्ता इनकार करते हैं । मगर ये भलेमानस तो अमली तौरपर उसे जहन्नुम पहुंचाते हैं । हम तो महान्से महान् नास्तिकोंको जानते हैं जो अनीश्वर-

वादी तो थे, मगर जिनका आचरण इतना ऊँचा और लोकहितकारी था कि बड़े-बड़े पादरी, पंडित और धर्मवादी दाँतों तले उँगली दबाते थे। हिम्मत नहीं होती थी कि उनका विरुद्ध कोई चूँ भी करे, उँगली उठाये। मार्क्सवाद जैसे नास्तिककोको ही चाहता है जिनके कामसे आस्तिक लोग भी शर्मिन्दा हो जायँ। वह बेगक उन धर्मात्माओंसे अपना और समाजका पिंड खामखा छुडाना चाहता है जो व्यवहार में ठीक उलटा चलते हैं। हमें तो अमल चाहिये, काम चाहिये, न कि जबानी हिसाब और जमाखर्च। हमें तो “कह-सुनाऊँ” नहीं चाहते; किन्तु “कर-दिखाऊँ” चाहते हैं।

यदि गीताके सोलहवें अध्यायके ९-१८ श्लोकोपर गौर करें तो हमें पता चल जायगा कि जो धर्मके ठेकेदार आज जनताके हकोंकी लडाईका विरोध करते फिरते हैं और इस मामलेमें धर्म और ईश्वरका ही सहारा लेते हैं उन्हीका चित्र वहाँ खींचा गया है। यह चित्र ऐसा है कि देखते ही बनता है। इसमें शक नहीं कि ९-१४ श्लोकोसे तो यह साफ पता नहीं चलता कि धर्मके ठेकेदारोंका ही यह चित्रण है। मगर पन्द्रहवेंके “यद्ये दास्यामि” पदोसे, जिनका अर्थ है कि “यज्ञ करोगे और दान दोगे” तथा “यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम्” (१७) में तो यह बात बिल्कुल ही साफ हो जाती है। जहाँ पहले वचनोमें सिर्फ यज्ञ करने और दान देनेकी बात है तहाँ आखिरवाले तो साफ ही कहते हैं कि—“वे लोग दिखावटी यज्ञ ख्याति आदिके लिये ही करते हैं। यज्ञोके विधि-विधानमें तो उन्हें कोई मतलब होता ही नहीं।” यह ‘अविधिपूर्वकम्’ शब्द दूसरे मानीमें आई नहीं सकती है। यह इमीलिये धर्मके ठेकेदारोकी नकाब उतार फेंकता है, इसमें शक नहीं।

उनका चित्र खड़ा करना शुरू ही किया है यह कहते हुए कि “समारके तो वे शत्रु ही होते हैं। फलतः उसे चौपट करनेके बड़ेमें बड़े उग्र काम कर डालनेकी ताकत रखते हैं”—“प्रभवन्त्युग्रकर्माणः धयाय जगतोऽहिताः।” समारसे तात्पर्य यहाँ समाजसे ही है। वहाँ बताया गया है कि उनका तो काम ही है समाजको तहम-नहम करना। ऐसा करते हुए वे खुद भी चौपट हो जाते हैं। क्योंकि समाजसे बाहर तो जा सकते नहीं। उनकी आसनाये तथा आकाक्षाये इतनी ज्यादा और बड़ी होती है कि उनकी पूर्ति हो सकती नहीं। उनका ठाटबाट और होंग इतना ज्यादा होता है, मगर इस कदम होना ही और प्रभुत्व, प्रभाव या शक्तिका नशा ऐसा होता है कि कुछ पछिय मत। जिद्दमें ही पडके अटसंट कर बैठते हैं। उन्हें पवित्रताका तो कोई खयाल रहता ही नहीं। दुनिया भरकी फिक्र उन्हीके माथे सवार रहती है, ऐसा मालूम होता है। खूब चीजे प्राप्त करो और

खाओ, पिओ, मौज करो, यही उनका महामंत्र होता है। जानें किननी उनींदे उन्हें होती हैं। काम और क्रोध यही दो उनके पक्के और सदाके साथी होते हैं। विषयवासनाकी नृप्ति और शान बढानेके लिये वे हजार जुल्म और अत्याचार कर डालते हैं। बराबर यही सोचने रहते हैं कि अमुक काम तो हमने कर लिया, अब तो सिर्फ फलौ फलौ बाकी है। इतनी सम्पत्ति तो मिल चुकी ही है। मगर अभी तो कितनी ही गुनी हासिल करेंगे ! बहुत दुश्मनोंको खत्म कर डाला है। बचे हुआओंको भी न छोड़ेंगे। हमीं सबसे बडे है, महलों में रहते हैं, जो चाहते हैं करके ही छोडने है। हमसे बड़ा ताकतवर है कौन ? सुखी भी तो हमीं हैं। न तो हमसे बढ़के कोई धनी है और न संगी-साथियोंवाला हां। हमारे मुकाबिलेमें कौन खड़ा हो सकना है ? वे दिनरात खुद अपने ही मँहसे अपनी बढ़ाई करते रहते हैं। रुपये-पैसे, गुरूर और नशाकी रमीं ही चूर रहते हैं। यज्ञ और दान तो वे केवल दिखाने और टगनेके ही लिये करते हैं। उनमें अहंकर इतना ज्यादा होता है कि मत कहिये। वे आत्मा-परमात्माको तो समझते भी नहीं कि क्या चीज हैं—उनके नामसे ही उन्हें नफरत होनी है। नतीजा यह होता है कि उनका पतन होता ही जाता है। ऊपर तो वे उठ सकने नहीं। दूसरे, तीसरे आदि जन्मोंमें भी अधिकाधिक नीचे गिरते ही जाते हैं। ईश्वर या आत्मातक उनकी पहुँच कभी होती ही नहीं।”

इमी रूपमें असुरां या धर्मध्वत्रियोंका चित्र गीताने खीचा है। १८वें और २०वें श्लोकमें एक बार फिर परमात्माका उल्लेख यद्यपि किया है। मगर वह है आत्माके रूपमें ही। चाहे ईश्वरके रूपमें भी मानें, तो भी जो कुछ उसके साथ-साथ कहा गया है उससे स्पष्ट है कि ऊपर लिखे आसुरी व्यवहारों और आचरणोंके करते ही उनकी परमात्मानक पहुँच ही पाती नहीं। इसमें भी यही सिद्ध हो जाता है कि असल चीज आचरण ही हैं। २१, २२ श्लोकोंमें तो खुलके कही दिया है—और यह बात उपसंहारकी है—कि “नर्कं या पतनके तीन ही रास्ते हैं जिन्हें काम, क्रोध और लोभ कहते हैं। ये तीनों आत्माको भी चौपट कर देते हैं। इसलिये इनसे अपना पिंड छुडाना जरूरी है। जहन्नुममें ले जानेवाले इन तीनामे पल्ला छूटनेपर ही कन्याणकारी रास्ता सूझता और सदाचरण होता है। फिर तो हर तरहसे मौज ही मौज ममझिये”—“त्रिविधं नर-नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः । कामः क्रोधस्तथालोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ एतैर्विमुक्तः कोन्तेय तमोद्वारंस्त्रिभिर्नरः । आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥” आखिरमें कार्य-अकार्य या कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यके जानने और तदनुसार ही काम करनेका आदेश देके यह अध्याय पूरा किया गया है।

इस तरह देखते हैं कि जिस कर्तव्याकर्तव्यके ज्ञानसे ही शुरू किया था उसीसे प्रकरणका अन्त भी किया गया है। यह नहीं कहा गया है कि भगवानके ज्ञान, उसकी भक्ति या पूजा-पाठको ही अपनाना चाहिये। यह कहते भी कैसे? गीताने तो पहले ही कह दिया है और उसे आगे भी यही कहना है कि कर्तव्यका पालन ही भगवानकी पूजा है। फिर उलटी बात यहाँ कैसे कही जाती? और जब सभी ब्राह्मणोंका पर्यवमान समाजके कल्याण एवं धर्ममें ही है—जब लोकसंग्रह ही गीताका ध्येय है—तो दूसरी बात कही जाय कैसे? जब भगवानका ज्ञान, ध्यान वगैरह भी मनुष्योंका ऐसे मात्तमें ढालनेके ही लिये है कि उमकी प्रत्येक क्रिया, हरेक साँस और हर काम सभारके लिए मंगलप्रद बन सके, तो और बातोंका अवसर ही कहाँ है? गीताने ईश्वर-अनीश्वरवादके झमेलेको जिम् तरह सुलझाया है और मनु इस गडबड में जो वह बहुत ऊपर पहुँची हुई है वही उसकी इस सम्बन्धकी खूबी है।

कर्म और धर्म

अब जग कर्म और धर्मका बातोंको भी देखे। आमतौरसे ऐसी धारणा पाई जाती है कि कर्म, क्रिया या अमल तो सभी बुरे-भले कामोंको ही कहते हैं। मगर धर्म कुछ खास कर्मों या कामोंका ही नाम है। धर्मके ही मानीमें मजहब और रिलिजन (religion) शब्दोंका भी प्रयोग करके उनके बारेमें भी यही खयाल सर्वत्र पाया जाता है। इसका परिणाम भी बुरा बुरा होता है। जब हमने मान लिया कि सिर्फ सन्ध्या, पूजा, नमाज, रोजा, प्रार्थना वगैरह धर्म है, तब तो स्वाभाविक रूपमें बाकी कामोंमें एक प्रकारकी स्वतंत्रताका अनुभव करेगे ही। धर्मके सम्बन्धमें तो सँकड़ों तरहके बन्धन होते हैं—कब करे, कैसे करें, कितनी देरतक करें आदि आदि। गडबड हौनेपर नर्क, दोजख आदिके भय भी माथेपर सवार रहते हैं। भगवानकी रजिशका भी सबसे बड़ा खतरा इस बातमें बना रहता है। इसीलिये स्वभावतः उनको पाबन्दी ठीक-ठीक की जाती है—कमसे कम पाबन्दीकी कोशिश तो जरूर होती है।

लेकिन बाकी कामोंमें? उनमें तो कोई डर-भय उस तरहका नहीं होता। हाँ, लोक-राज या कानून-दानूनका डर जरूर रहता है। मगर लोगोंसे छिप-छिपाके और कानूनी फन्दे से बच-बचाके भी काम किये जा सकते हैं, किये जाते हैं। कानूनकी आँखमें धूल डालना चतुर खिलाड़ियोंके लिये बायें हाथका खेल है। वे तो कानूनको बराबर चराते फिरते हैं। इसलिये उन्हें स्वतंत्रता तो करीब-करीब रहती ही है। क्योंकि भगवान तो यहाँ दखल देता नहीं और न धर्मराज या यमराज ही। यह तो धर्मसे बाहरकी चीज है, जहाँ उनका अधिकार नहीं। यदि

थोडा-बहुत मानते भी है कि वह दखल देगे तो भी यह बात अघूरी ही रह जाती है। क्योंकि मन्ध्या, नमाजकी तरह गच बालने या शराब न पीनेकी बात नहीं है। यदि ये चीजे धर्ममे किसी प्रकार आ भी जाये तो भी इनका स्थान गौण है, मुख्य नहीं। देखते ही है कि सन्ध्या, नमाज वगैरहको पाबन्दीमे जो मन्नी पाई जाती है वह मच बालने और मूद न लेने या शराब न पीनेमे हगिज नहीं है। बडे-बडे धर्माधिकारी भी बडे-बडे कारबारों और जमीदारियोंके चलानेवाले होते हैं, जहा झूठ बोलने और जाल-फरेबके बिना काम चलता ही नहीं। मैनेजर, प्रबन्धक और कारपर्दाज वगैरहके जगिये वह काम करवाके अपने पिडको बचानेकी बात केवल अपने आपको थोका देना है—आत्मप्रवंचना है। जब कारबार उनका है, जमीदारी उनकी है ता उमके मुतल्लिक होनेवाले झूठ और जाल फ/बकी जवाबदेही उन्हीपर हागी ही। यह उबके पाना पीना और खुदासे चोरी करना ठीक नहा। यदि कारबार और जमीदारीके फयदेके लिये बड़ झूठ और जाल न हो तो बात दूसरी है। मगर यहा ता उन्हा न चलानेके ही लिये ऐसा किया जाता ह।

इसीलिये गाताने न तो धर्मकी श्रेणियाँ बताके मुख्य, अमुख्य या प्रधान और गौण धर्म जैसा उमका विभाग ही क्रिया है और न कोई दूसरी ही तरकीब निकाली है। गीताकी नजरामे ता धर्म और कर्म या क्रिया (अमल या काम) एक ही चीज है। जिसे हम अंग्रेजीमे ऐक्शन (action) कहते हे उममें और धर्ममें जरा भी फर्क गीता नहीं मानती। उमका मोटा दृष्टान्त ले सकते है। हिन्दू लोग चार वर्णोंको मानते हुए उनके पृथक्-पृथक् धर्म मानते है। उनके सिद्धान्तमे वर्णधर्म एक खाम चीज है। मगर चौथे अध्यायके १२, १३ श्लोकोंको अजीब बात है। १३वें मे तो वर्णधर्मकी ही बात है। फिर भी कृष्ण कहते है कि “हमने चारों वर्णोंकी रचना कर्मोंके विभागके ही मुताबिक की है और ये कर्म गुणोंके अनुसार बने स्वभावोंके अनुकूल अलग-अलग होने है”,—“चातुर्वर्ण्य मया सृष्ट गुणकर्मविभागशः।” यहा धर्मकी जगह कर्म हो कहा गया है। १२वें श्लोकमे भी कहा है कि “मर्त्यलोकमे कर्मोंका सिद्धि जल्द हाती है। इसीलिये यहा उमी सिद्धि (इष्टसिद्धि) के लिये देवताओंका यज्ञ किया करने है”—“तादृश्वन्न कर्मणा सिद्धि यजन्त इह देवताः। शिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा।” यहा यज्ञको कर्म कहा है, न कि धर्म; हाशकि यह तो पक्का धर्म है। धर्मोंकी सिद्धि न कहेके कर्मोंकी सिद्धि कहनेका भी यही मतलब है कि धर्म और कर्म एक ही चीज है और गीता इन दोनोंमे कोई भेद नहीं रखती।

इसी प्रकार १८वे अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमे भी चारों वर्णोंके ही धर्मोंकी

बात आती है। ४५, ४६ श्लोकों में भी उसी सम्बन्ध में यह बताया गया है कि उन धर्मों के द्वारा ही भगवानकी पूजा कैसे हो सकती है और इष्टमिद्धि क्योंकर होती है। चारों वर्णों के कुल चने-चनाये धर्मोंको गिनाया भी गया है, जो पक्के और स्वाभाविक माने जाते हैं। सारांश यह कि ये छे श्लोक वर्णोंके धर्मोंकी जितनी सफाईके माय कहते हैं उतनी सफाई शायद ही कही मिलेगी। मगर एक बार भी उनमें धर्म शब्द नहीं आया है। गूबी तो यह कि उन्हींमें कर्म शब्द पूरे आठ बार आया है। धर्मके बारे में जिनका बड़ा जोर है उन्हें इस बातमें काफी धक्का लग सकता है कि जहाँ धर्म शब्दका बार-बार आना निहायत जरूरी था वहाँ उसे गीता भूलती गई। और अगर ऐसे ही अवसरपर धर्मकी बात नहीं आती है, किन्तु उसकी जगह कर्म कहेके ही मन्तोष किया जाता है, तो फिर यह कहनेकी गुंजाइश नहीं जानी क्यों ? कि धर्म और कर्म दो चीजें हैं ?

जा लोग फिर भी हठ करते रहे और ऐसा कहनेका माहम कर कि यद्यपि सभी धर्म तो कर्म ही होते हैं, यथापि सभी कर्म कदापि धर्म ही नहीं भवत, इसी-लिये धर्मकी जगह कर्म कहेके काम चलाया जा सकता है और यही बात यहाँ पाई जाती है उनके लिये कोई भी समझदारीकी बात क्या कही जाय ? योंही कभी-कभी धर्मका नाम ले लेना और हर विशेष अवसरपर वाग्वार कर्मका ही जिक्र करना, जबकि धर्मका उल्लेख ज्यादा मौजूब जोर उच्चिन होता, क्या यह बात नहीं बताता कि गीता इस झमेलेसे हज़ार कौम दूर है ? यदि धर्मका नाम कही-कही आ गया भी है तो योंही, न कि किसी खाम अभिप्रायमें, यही कथन ज्यादा युक्ति-युक्त प्रतीत होता है। यह ठीक है कि एकाध जगह धर्म शब्दमें ही काम निकलता देख और कर्म शब्दमें दिक्कत का कठिनाई समझके गीताने धर्मशास्त्रोंके अर्थमें ही धर्म शब्द कहा है। मगर वह ज्योंका त्यों बोल दिया गया है, न कि प्रतिपादन किया गया है कि धर्म खाम चीज है। जैसा कि “स्वधर्ममपि चावेक्ष्य” (२।३१) में पाया जाता है। और जब दूसरे अध्यायमें योगका सिद्धान्त एवं स्वरूप बताते समय, तीसरे अध्यायमें यज्ञकी महत्ता दिखाने वक्त, चौथेमें यज्ञका विस्तार एवं विवर्ण बताते समय और अठारहवेंमें अपने-अपने (स्व) धर्मोंके रूपमें ही कैसे भगवत्पूजा होनी है यह सिद्ध करते समय भा सिर्फ धर्मकी ही चर्चा आती है, न कि धर्मकी एक बार भी, तो गीतामें प्रतिपादन किसका माना जाय ? वहाँ रहस्य और सिद्धान्त किसके सम्बन्धका बताया गया माना जाय ? धर्मकी या कर्मका ? अगर कर्मका, क्योंकि धर्मका कहनेकी तो कोई भा गुंजाइश हट नहीं, तो फिर अन्ततोगत्वा यही बात रही कि गीताने धर्म और कर्ममें कोई भी अन्तर नहीं किया है। उनमें कर्मके ही दार्शनिक विवेचनमें मन्तोष करके दिखा दिया है कि अमली चीज कर्म ही है।

एक बात और भी है। गीताने बाग्बार कहा है कि कर्मोंसे ही बन्धन होता है और उसीसे छुटकारा मिलनेको मक्ति कहते हैं। अर्जुनने इसी बन्धनके डरसे ही तो आगा-पीछा किया था। यदि हमरे अध्यायके ३८वे श्लोकमें शुरू करके देखें तो प्रायः हरके अध्यायमें बाग्बार कर्मकी इस ताकतका और उसमें छुटकारा पानेकी हिकमतका जिक्र मिलेगा। चाहे उस हिकमतको योग वहे निर्लेपता कहे अनामक्ति कहे, समत्व बुद्धि कहे या इन सबोंको मिलाके कहे, यह बात दूसरी है। मगर यह तो पक्की चीज है कि बाग्बार यही बात शुरूमें अन्तक आई है। अर्जुनकी धारणा कुछ ऐसी थी कि धर्म उन कामोंको ही कहते हैं जिनमें काम भी बराई न हो जिनमें स्वजन-व्यय आदि समत्व न हो, जमा ध्यान, समाधि, पूजा आदि। उसका यह भी खयाल था कि जिनमें करने बुराई हो, हत्या हा या दमो तरहकी और बात हो वह धर्म माना जानपर भी वस्तुगत्या अव्यय—धर्म विरधी—ही है। यद्धमें विरक्त हान और लक्ष्मी-चारी बड़ी पश करनेका उसका यही मतलब था। इसका मतलब हा भी क्या सकता था। इसका उत्तर भी धारणा न साफ हा द दिया कि मत्स्य कर्म कान्तय मदापसाप न त्यजेत्। सर्वांगभा हि दापग यमेनाप्तिरियाप्रता ” (१८ ४८), ‘येयान्स्वयनेो विगण’ ” (३।३७, १८।४७) —“बराई-भलाई ना सर्वं मिली हुई है। ऐसा कर्म ही नहीं सकता जिसमें बुराई न हा या भलाई न हा। इसलिए बुराईवाला होनेपर भी स्वधर्म हा ठोक है। उसका करना चाहिये।” गीतामें जा धर्म अधर्म शब्द कहीं-कहीं आ गये हैं वह अर्जुनकी उसी भ्रान्त धारणाका ही लक्षण और उस ही धारणापर ही किया है।

इसमें एक और भी गडबड हा जाना है। ऐसी धारणाके कारण हम और अधर्म अजायबों काज बन जाते हैं। शत्रियके लिए यद्ध जमा महान् धर्म भी अधर्मकी कोटिमें—उसो श्रेणीमें—आ जाता है। यह कितनी गलत बात है। ऐसा समझना कि जो निर्दाय हा हिंसाग्रहित हा महा धर्म और जोय अव्यय है, कितना नादाय है। सॉस लेन एव पलक मारनेमें भी तो लक्ष-लक्ष कौटुम्बिकाका संहार हाता रहता ही है। पुराने लोगोंने भी कहा ही है कि वायुमंडलमें हमें अतंत जीव भरे पडे हैं जिनका संहार पलक मारनेसे ही हो जाता है—‘रश्मिणाऽपि विशातेन येषा म्यान्ववसथय ।’ जब यह बात है ता फिर सांभका क्या कहना ? वह तो बराबर चलनी और गर्मागर्म रहता है। फलतः कन्धेआम हा हाता रहता है उसक चलो भी। ता क्या किया जाय ? तब पलक मारना सामान्य न है क्योंकि अधर्म जा हा जायगा। और जब इस प्रकार जीवत ही अधर्म हो गया तो भाग क्या कहा जाय ? धर्मशास्त्रियोंने जिस जीवनरक्षाके लिए सब

कुछ कर डालने और खा-पी लेनेतककी छूट दे दी है वही अधर्म ? और पूजा-पाठ ? माला जपो जबान हिलाओ चन्दन गङ्गो, फूल तोड़ो, आरती करो, दीप जलाओ भोग लगाओ और पद-पदपर अन्त निदोष जीवोका सहार करो । फिर भी यह कहना कि यह पूजा-पाठ धर्म है महज नादानी है, यदि धर्मकी वही परिभाषा मानी जाय जै जजुनके दिमागमें थी । तब तो कहीं भी किसी प्रकार गजर नहीं और धर्म महागज यहाँमें मढ़ाये लिये विदाई ही लेके चले जाय ।

उसीप्रिय तो कृष्णको कसने सुनाता था कि यह तो तुम्हारी अजीब पाँटना है— 'प्रजावा इत्थं भाषमे (२।११) । तम्की यह परिभाषा तो जै मम भज जानकी चीज है उनत एसा भाषा ही है प्रान्त विचरनम ही मरु कृपा आर अर्जनका लक्ष्यवारा । जजुनका गता भी उगम तथा वहाँ जाय । जै म-अधर्मके वाग्म उगम प्रकारका मार्ग मान रहा जोर किया जाता है जोर धम पालन मार्य ही जाइसा परमाधर्म ही है। इहाँवा जाती है ता उगमका मम भाषण मम पद जता जिनवारया । दरजमल कर्मका जगला मम और उगम । दार्शनिक विश्लेषण न जानकर तागता तो धम-अधम और हिमा-आत्मका यह पण्डा जाय । हाता है । इनालिप जगता है गया कि वही विश्लेषण किया जाय । गीतान यही किया भी । इससे तो साफ ही जाता है कि धर्म-अधर्मकी सर्वसाधारण धारणा निहायत ही थार्थी ओर एन मोकेण खतरनाक हा जा । है । अजनका जो धाका हुआ यह उमाके चरन । उमाके आमनारमे जिन लोग धर्म या अधम मानते है वह बच्चोकीसी बान हा जाती । गीताने यह बान दिखला दे है । वह धर्म ही क्या जिसके या जिसकी सर्वसाधारण समझके चलत एन मोकेपर, जब कि जीवन-मरणका मग्राम उपस्थित है, गाव-घोटाया हो जाय ? धर्मका उस समय ठीक पथ दर्शन करना चाहिये । मगर वह तो उलटा गगा बहाने लगता है । उमाके धर्मशास्त्रियको बातोका तापर रखने उसका नये मिरमे विचरन जोर विश्लेषण जरूरी हा जाता है । यही जम्हरत शुरूमें ही बड़ी सूचीके साथ दिखाने गताने उमका तथा विवेचन मम ही दार्शनिक विश्लेषण (Philosophical anal) । जापरर किया है । योही उमाके निता उगम रास्ता है नरा ।

यह भी तो देखिय कि जगत् में हमें तम लक्ष अन्तकर्म कर्मका उल्लेख मकतो वार मम शब्दम करनम अलाव नार जतय, यह यज यन्त योग आदि शब्दाम किया है तहाँ धम शब्द मथिलग किया न किसी रूपम—अधर्म, धर्म, साधर्म्यके रूपमें भी—सिफ नेत म वार आया है । खूबी ता यह है कि

गीताके पहले श्लोकका धर्म तो नामके साथ ही लगा है। वह कोई धर्म जैसी चीजको खाम तोरमे कहनेके लिये नहीं आया है। कुरुक्षेत्रकी प्रसिद्धि धर्मक्षेत्रके नाममे उम समय थी और यही बात श्लोकमे भी आ गई ! अठारहवें अध्यायके ७०वें श्लोकमे जो 'धर्म्य' शब्द है वह भी कुछ ऐसा ही है। वह तो केवल 'संवाद'का विशेषण होनेमे उमके औचित्यको ही बताना है। उसका कोई खाम प्रयोजन नहीं है। चौदहवेंके दूसरे श्लोकके 'साधर्म्य'का धर्म शब्द भी दूसरे ही मानीमें बोला गया है, न कि कर्तव्यके अर्थमे। वह तो समानताका ही सूचक है। दूसरे अध्यायके ४०वे श्लोकका धर्म शब्द भी गीताके योगके ही अर्थमे आया है, न कि धर्म-शास्त्रोंके धर्मके मानीमें। इसी प्रकार ९वेके २, ३ श्लोकोंमें जो धर्म्य और धर्म शब्द आये हैं वह जान-विज्ञानके ही लिये आये हैं, न कि अपने खाम मानीमे। १२वेंके २०वे श्लोकका धर्म्य शब्द भी कुछ ऐसा ही है। वह समस्त अध्यायके प्रतिपादित विषयको ही कहता है। इसी प्रकार १८वेंके ४६वे श्लोकमे जो धर्म शब्द है उसीके अर्थमे उसी श्लोकमे आगे कर्म जन्म आनेके कारण वह भी संकुचित अर्थमे प्रयुक्त नहीं हुआ है। उसी अध्यायके ६६वें श्लोकका धर्म शब्द भी व्यापक अर्थमे ही आया है और धर्म, अत्रम तथा दूसरे कर्मका भी वाचक है। यह बात प्रसंग-वश आगे कही जायगी और उसपर विषय प्रकाश पड़ेगा। यह ठीक है कि उस धर्मको कर्मकी जगहपर प्रयोग नहीं किया है। क्योंकि ऐसा करना असम्भव था। कहनेका आशय यह है कि जाना पारक अथ कर्म शब्द का है उम अर्थमे वह धर्म शब्द नहीं आया है और उसका वजन है जो प्रसंगवश लिखा जायगा।

उम प्रकार देखनेमे पता चलता है कि पाचमे लेकर १०वृह अध्यायतक कुल तेरह अध्यायोंमे यह धर्म शब्द आया है नहीं है। हालांकि इन्हींमे कर्मका दार्शनिक विवेचन सब ही हुआ है। जिन समन्वय योगका वर्णन दूसरे अध्यायमे पाया जाता है और जो कर्मोंकी कुजी है वहा पाच वे, तो, बारह, तर्ह और चौदह अध्यायोंमे किसी न किना रूपमे आया ही है। गोलह आठ सत्रह अध्याय तो गीताधर्मकी दृष्टिसे काफी महत्व रखते हैं, यह पहले कही चुके हैं और विस्तारके साथ वह बात सिद्ध की जा चुकी भी है।

अब रहे सिर्फ पहले दूसरे, तीसरे, चौथे और अठारहवे अध्याय। इन्हींमे धर्म शब्द कुछ मिलाके केवल चौबीस बार अपने विशेष मानीमे प्रयुक्त हुआ मालूम पड़ता है। इसमे भी खूबी यह है कि पहले अध्याय के ४०वेमे तीन बार और तीसरे के ३५वेमे ही चार बार आया है। पहलेके ततालीसवमे, दूसरेके बत्तीस-तेतासवमे, चौथेके सातवमे और अठारहवेंके एकतीस-बत्तीस श्लोकोंमे दो-दो बार आ जान के कारण कुल उन्नीस बार तो सिर्फ आठ ही श्लोकोंमे आया है।

शेष ५ श्लोकोंमें ५ बार । इनमें भी पहले अध्यायके ४१ तथा ४४में, दूसरेके ७वेंमें, चौथेके ८वेंमें और अठारहवेंके ३४वेंमें—इस प्रकार एक-एक बारका बंटवारा है । इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि कुछी जगहोंमें वह पाया जाता है । इसमें भी खूबी यह है कि पहले अध्यायमें सात बार और दूसरेमें एक—कुल आठ—बार तो खुद अर्जुनने ही यह शब्द कहा है । फलतः वह तो गोताके सिद्धान्तके भीतर यों ही नहीं आता है । हाँ, मन्त्रह बार जो कृष्णने कहा है उमी-पर कुछ भरोसा कर सकते हैं ।

मजा तो यह है कि दूसरे अध्यायके ३१ तथा ३३ श्लोकोंमें जो कुल चार बार धर्म शब्द कृष्णने कहा है वह अर्जुनके ही कथनानुसार धर्मशास्त्रवाला ही है, न कि कृष्णका खाम । वहाँ तो अर्जुनकी ही बातके अनुसार ही उसे माकूल करते हैं । इसी प्रकार तीसरेके ३५वेंमें जो चार बार आया है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि अठारहवेंके ४७वेंके । क्योंकि “श्रेयास्वधर्मा विगुणः परधर्मास्त्वनु-ष्ठितात्” यह श्लोकका आधा ज्योंका ज्यों दोनों ही जगह पूर्वार्द्धमें आया है । फलतः यदि १८वेंमें धर्मका अर्थ कर्म ही है, तो तीसरेमें भी यही बात है—होनी चाहिये । यह भी बात है कि तीसरे अध्यायके शुरूसे लेकर इस श्लोकके पूर्वतक कर्मकी ही बात लगातार आई है । उसकी श्रृंखला टूटी नहीं है । इसलिये धर्म शब्द भी कर्मके ही अर्थमें प्रयुक्त हुआ है यही मानना उचित है ।

इस प्रकार देखनेपर तो सिर्फ चौथे अध्यायके ७, ८ तथा अठारहवेंके ३१, ३२ एवं ३४ श्लोकोंमें जो धर्म शब्द कृष्णके मुखमें निकले हैं केवल वही, मालूम पड़ता है । धर्मके विशेष या पारिभाषिक अर्थमें आये हैं । मगर यहाँ भी कुछ बातें विचारणीय हैं । चौथे अध्यायमें तो धर्मका उल्लेख अवतारके ही प्रसंगमें हुआ है । वहाँ कहा गया है कि जब समाजमें उपद्रव होने लगता है और दुष्टोंकी वृद्धि हो जाती है तो अवतारोंकी जरूरत होती है । ताकि भले लोगोंकी, सत्पुरुषोंकी रक्षा हो सके । अब यदि इस वर्णनकी मिलात मोलहवे अध्यायके अमुरोंके आचरणोंसे करे और तुलसीदासके “जब जब होइ धर्मकी हानी । वार्द्धि अमुर महा अभि-माना” वचनकी भी इस मिलामिलेमें खयाल करे, तो पता लग जाता है कि धर्मका मतलब यहाँ समाज-हितकारी समस्त आचरणोंमें ही है । जिन कामोंसे समाजका संगल हो वही धर्म है, ऐसा ही अभिप्राय कृष्णका प्रतीत होता है ।

वेदक, सिर्फ १८व अध्यायके ३१, ३२ तथा ३४ श्लोकोंमें यह बात जरूर मालूम होती है कि सामान्य कर्तव्य-अकर्तव्यसे अलग धर्म-अधर्म है । ३०वें श्लोकमें प्रवृत्ति-निवृत्ति शब्दोंमें इन्ही धर्म और अधर्मको कहा है । इसके सिवाय जिस प्रकार वहाँ कार्याकार्य—कार्य-अकार्य—अलग बताया है, न कि इन्हे धर्म-

अधर्म—प्रवृत्ति-निवृत्ति—के ही भीतर ले लिया है, ठीक उमी प्रकार ३१वेमें भी अधर्म ओर धर्म तथा अकार्य एवं काय जुदा-जुदा लिखा है । इससे माफ हो जाता है कि सामान्य कार्य और अकार्यमे अलग ही धर्म एवं अधर्म है—ये विशेष पदार्थ ह । मगर जब बन्तीमवे उद्योगपर विशेष ध्यान देने है तो यह पहली सुलझ जाती ह ओर पता चल जाता है कि धर्म-अधर्म शब्द भी व्यापक अर्थमे ही आये है । पहले—३१वे—उद्योगके आम लोगोकी धारणाके ही अनुसार इन्हे अलग रखा है जरूर । मगर यह बात विवरणके ही रूपमे है यह मानना ही पड़ेगा ।

ब्रान असल यह है कि मात्त्विक, राजम आर नामम ब्रह्मियाही पहचान उन तीन—३०म ३१—उद्योगके बन्तै गऊ ह । पहलेम कहा गया ह कि प्रवृत्ति-निवृत्ति या धर्म-अधर्म तथा कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यका ठीक-ठीक बताना मात्त्विक ब्रह्मका काम है । उद्योग उमरी पहचान गतो ह । फिर ३१म कहा गया ह कि इन चीजोका जा आर-गीऊ न बताये—कहा जा नताये गाँब कभा नही—वही राजम ब्रह्म ह । उमरी यहा पहचान ह । यहापर गाँबीक ह । जानोकी पहचानम प्रम (पदार्थन) नाम (नैर्गन्तन) ता का अकार्यका उद्योग आया ह । मगर जब नामम ब्रह्मका पनम प्र उद्योगमे गया ह तो काय-अकार्यको छोडे त्रिक्रम ओर प्रमका हा जा ह आर क्हा गया ह कि जा अर्मेता ही प्रम मान ओर त्य पा र मभी मान उद्योगी से बताये रही नाममी ब्राह्म है । यदि पहला क्रम रगत गाँबीक त्रिक्रम प्रमका नम तार अकार्यका मात्र मगजे हहा प्रमगी ब्राह्म ह । स्थिति उमका नाम न ता आर-गीऊ बताना आर न कुछ गर्भव करना पिननु मि कुछ ता उल्टा बनाना । मगर यूहा आप-अकार्यको छोडे के कवल प्रम-प्रमका हा उद्योग यहा बताया है उद्योगके भीतर काय-अकार्य भा जा जान ह जोर य आर व्यापक प्रम ह आये ह । फउन काय-अकार्यका पहले दा उद्योगमे उल्लेख प्राहा विवरणके हा रूपम ह । उद्योग-लोकका प्रम शब्द तो प्रचलित पणाओह ही अनुसार प्रम जय कामम एकहा रहता ह ओर जब पहले ही उमका प्रम उद्योग हा गया ता यहा दुसरा क्या हागा ?

इस प्रकार यह बात निर्विवाद हा गई है कि गीताने भर्तृहर कर्म काम या अभाग्य भिन्न नहीं मानके शान्ति का एक ही गाना ह—प्रम ही प्रम है प्रम कर्म हा धर्म । अकर्त्तव्य जा नताये गाँबीक प्रमका पहचान उल्टा है कि नामम प्रम ह हा निवृत्ति पर उद्योगके धारण ही गतो यहापर कर रहा ह -- "प्रम-प्रमिता नाम चरम उमका भी प्रमका प्रम य प्रम या प्रमसे ही है । उमरी से प्रम जा उद्योग दिया गया ह उममे क्रममे वा स्वरूप आर उद्योगमे पहचाना विवेचन किया गया ह । यही तो गुरा ह कि मुझे डेकर अन्त-

तक जो भी विवेचन किया गया है वह कर्मका ही है, न कि धर्मका। एक भी स्थानपर धर्मका उल्लेख करके विश्लेषण या विवेचन पाया जाता है नहीं। अर्जुनके प्रश्नके उत्तरमें जो कुछ कहना शुरू हुआ है वह भी मरने-मारने और युद्ध करने की ही बात लेके। इन्हीं बातोंको धर्म कहके शुरू करते तो भी एक बात थी। मगर वहाँ तो सीधे कोन मारता है वीन मरता है आदि प्रश्न ही उठायें गये हैं और उन्हींका उत्तर दिया गया है। युद्ध करो, तयार हो जाओ लड़नेका निश्चय कर ला आदिसे ही रूपमें बार-बार उपग्रहण किया गया है, न कि धर्म करा, ये धर्म है उर्मात्ये उन्हे करा, आदिसे रूपमें। यही ता यह है कि यह सभी बातें स्वतन्त्र रूपमें कहने आगे ३१-३३ उदाहरण यह भी बात कहते हैं कि धर्मका भाव यही काम कर सका है—यह यह और मरण-मारनेका काम धर्म समझके भी करना ही होगा। इसमें तो साफ है कि पहले इस समझके उन्हे करनेपर जोर नहीं दी कन्वय द्वि एव विप्रकवन्दिग ही जो करने का कहा गया है।

इस प्रकार सभी कामका धर्मके अन्तर्गत होना ही है। यह ही जाना है कि धर्म बहुत बड़ा एक व्यापक बन जाता है और उसका सब जनप्रतिष्ठित संकुचित रूप में जाना रहता है। फलतः लागाव जो धर्मचरणका प्रवृत्ति आमतौरमें पाई जाती है उसमें काफी फायदा उठाने सभी समाजोपयोगी कामका उम्मीद व्यापक रूप उदार बर्तनमें धर्म समझके ही कराया जा सकता है। गीता में इस दृष्टिसे उत्तम के समाह्वय बहुत बड़ा लाभ हो जाता है।

मगर हमारा जोर अमली महत्त्वपूर्ण लाभ इससे यह होता है कि धर्म के नामपर धर्मशास्त्रों, धर्मशास्त्रियों तथा धर्मचारियोंका जो नाट्यका नियन्त्रण लागाकी समझ और उनका कामापर रखा करता है वह खत्म हो जाता है। जब धर्म अत्यन्त व्यापक बन जाता है जब सभी काम उसमें आ जाते हैं तब धर्मके ठेकेदारकी गुंजायत रही कहल जाती है? जबतक हाई काम चीज और कुछ चनी-बुनाई बातें न हो तबतक उन्हे पूछे कोन? जीवनके हरक काममें कान किमसे पूछत जाता है? किन धर्मचारियोंकी जरूरत इस बातके लिये जाती है कि हम कमें आगे-पीछे पाँच दू कमें गाम ठ कमें खानेमें मह लक्षण कमें दाँनामें अन्नमा खूब चनाय कमें कपड़े पहन आदि आदि? ये बातें पूछता असम्भव भी ना है। हा, स्वास्थ्यशास्त्रा और धर्म ही हमसे पाणियोंकी सहायतामें उन्हे भेरे ही जान ल सकते हैं। मगर ऐसा ना नहीं होगा कि हममें एक या दो चार शुरू जोर पीर या अहित-परा हन रहता है तब हम लोग लगेगा। या जो पूजा किया करोगे, जोर जो हमारे ही पूजा आदिसे मिश्रितमें जाने ही रहते हैं। यदि तो राजा, नमान न या पूजा आदि भी साम लेने आदिकी ही योग्यता आ जायग आर वहाँमें भी धर्मध्वजियाकी वेदध्वली होई जायगी, चाहे हममें हो या मंत्रे।

तीसरी बात यह होगी कि जब हरेक बातको धर्मके फन्देसे निकालके व्यावहारिक और सामाजिक दुनियामें ला देंगे तो उमके भरे-बुरेपर जाँच स्वर्ग और नर्ककी दृष्टिमें न करके देखेंगे कि इससे अपना और समाजका भौतिक लाभ क्या है, इसमें सामाजिक, वैज्ञानिक या सांस्कृतिक विकासमें कहाँतक फायदा पहुँचता है, समाजके स्वास्थ्यकी उन्नति इससे कहाँ तक होती है। बिना इस व्यावहारिक दृष्टिके ही तो सब गुड गोबर हो रहा है। नहानेमें भी जब धर्मकी बात घुसती है तो उममें शरीर या वस्त्रादिकी स्वच्छता न देखके स्वर्ग-नर्कको ही देखने लगते हैं ! जैसे ऊँटकी नजर हमेशा पश्चिमके रेगिस्तान की तरफ होती है, ऐसा कहा जाना है, ठीक उसी तरह हमें हर काममें ठेठ स्वर्ग, बैकुण्ठ या नर्क ही सूझता है। इस पतनका कोई ठिकाना है ! इस अन्वी धर्मबुद्धिने हमें—मानव-समाजको—निगा भोद् और बुद्धिहीन बना डाला है, मैशोन करार दे दिया है ! गीताका यह राम्ना इस बलामें हमारा निस्नार कर देता है और हमें आदमी बना देता है।

चौथी और आखिरी बात यह होती है कि कर्म भले हैं या बुरे, इनके करते हम नर्कमें जायेंगे या स्वर्गमें आदि बातों और प्रश्नोंका भी निर्णय जो अबतक पंडितों एवं मोलवी लोगोंके हाथोंमें रहा है उमें गीता इस प्रकार उनसे छीन लेती और इन्हे ऐसी कमौटीपर कमती है जो सर्वत्र सुलभ हो, जिसे हम खुद हासिल कर सकते हैं, यदि चाहे। अबतक तो धर्मके नामपर फँपला करनेवाले पंडित आदि ही थे। मगर अब जब धर्म हो गया कर्म और कर्मके जाँचने की एक दूसरीही कमौटी गीताने तैयार कर दी, जो दूसरेके पास न होके हरेक आदमीके पास अपनी-अपनी अलग होती है, तो फिर पंडितों और मोलवियोंका कौन पूछे ? यह भी नहीं कि दूसरेकी कमौटी-गैरकी तराजू—दूसरेके काम आये। यहाँ तो अपनी-अपनी ही बात है। यहाँ “अपनी-अपनी डफ़ती, अपनी-अपनी गीत” है। फलतः परमस्वापेक्षिताके लिये स्थान रही नहीं जाता। मोलह आना स्वावलम्बन ही उमकी जगह ले लेना है। तब धर्मके नामपर इमे ठे और झगडे भी क्यों होंगे ?

गीताका साम्यवाद

गीतामें समता या साम्यवादकी भी बात है और उसे लेके बहुत लोग मार्कम-वादी साम्यवादको खरी-खोटी मराने लगते हैं। उनके जानते मार्कमका साम्यवाद भौतिक होनेके कारण हलके दर्जेका है, तुच्छ है गीताके आध्यात्मिक साम्यवादके मुकाबिलेमें। वह ता यह भी कहते हैं कि हमारा देश धर्मप्रधान एवं धर्मप्राण होनेके कारण भौतिक साम्यवादके निकट भी न जायगा। यह तो आध्यात्मिक साम्यवादको ही पसन्द करेगा। असलमें इस युगमें जो साम्यवादकी हवा बह

निकली है उसीसे घबराके यह बातें उसीके जवाबमें कही जाती हैं। उस तरहकी दूसरी चीज न रहनेपर तो लोग खामखा उधर ही झुकेंगे। इसीलिये गीताकी यह बात लोगोंके सामने ला खड़ी कर दी जाती है, ताकि स्वभावतः लोग इधर ही आकृष्ट हों और दूसरे साम्यवादका खतरा न रह जाय। खूबी तो यह है कि जिन्हें अध्यात्मवादसे लाख कोस दूर रहना है वह भी गीताकी यही बात रटते फिरते हैं! उनके स्थायी स्वार्थोंको भौतिक साम्यवादसे बहुत बड़ा खतरा होनेके कारण ही वे गीताका नाम लेके टट्टीकी ओटसे शिकार खेलते हैं। हर हालतमें इस चीजपर प्रकाश डालना जरूरी है।

असलमें गीतामें प्रायः बीस जगह या तो सम शब्दका प्रयोग मिलता है या उसीके मानीमें तुल्य जैसे शब्दका प्रयोग। दूसरे अध्यायके ३८ तथा ४८वें, चौथेके २२वें, पांचवेंके १८, १९वें, छठेके ८, ९, १३, २९, ३२, ३३वें, नवेंके २९वे, बारहवेंके १३, १८वें, तेरहवेंके ९, २७, २८वें, चौदहवेंके २४वें तथा १८वेंके ५४वें श्लोकोंमें सम, समत्व या साम्य शब्द आया है। किसी-किसी श्लोकमें दो बार भी आया है। चौदहवेंके २४वें श्लोकमें समके साथ ही तुल्य शब्द भी आया है और २५वेंमें सिर्फ तुल्य शब्द ही दो बार मिलता है। इनमें केवल छठेके तेरहवें श्लोक-वाला सम शब्द 'सीधा' (Straight) के अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। इसलिये उसका साम्यवादसे कोई भी ताल्लुक नहीं है। शेष सम शब्दों या उन्हींके अर्थमें प्रयुक्त तुल्य शब्दोंका साम्यवादमें सम्बन्ध जरूर जुट जाता है। यदि असक्त, अनासक्त, परित्यागी या परित्याग आदि शब्दोंको, जो समके ही अर्थमें—उसी अभिप्रायसे ही—प्रयुक्त हुए हैं, भी इसी सिलसिले में गिन लें; तब तो गीताके अंग-प्रत्यंग में यह बात पाई जाती है, यही मानना पड़ेगा। कर्मके विश्लेषण और इस समत्व या साम्यवादका ऐसा सम्बन्ध है कि दोनों एक दूसरेके बिना रही नहीं सकते।

अब देखना है कि गीताकी यह समता, उसका यह समत्व समदर्शन या साम्यवाद है क्या चीज। जबतक उसकी असलियत और रूपरेखाका ही पता हमें न हो उसको तुलना भौतिक साम्यवादके साथ कर कैसे सकते हैं? तबतक हमें यह भी कैसे पता लग सकता है कि कौन भला, कौन बुरा है? यदि भला या बुरा है तो भी किस दृष्टिसे, यह भी तो तभी जान सकते हैं। हरेक चीज हर दृष्टिसे तो कभी भी अच्छी या बुरी होती नहीं। आखिर पदार्थोंके पहलू तो होते ही हैं और उन्हें हर पहलूसे अलग-अलग देखना जरूरी हो जाता है, यदि किसी औरके साथ मिलान या तुलना करना हो। यही कारण है कि गीताके समदर्शन या साम्यवादके हर पहलूपर प्रकाश डालना और विचार करना आवश्यक है।

जैसा कि पहले भी कहा गया है, गीताका साम्यवाद, समदर्शन, समत्वबुद्धि

या साम्ययोग तो दिल-दिमागकी ही दशा विशेष है। दरअसल युरोपमें हीगेल आदि दार्शनिकोंने जिम विचारवाद या आईडियलिज्म (idealism) को प्रश्रय दिया और उमका समर्थन किया है वह बहुत कुछ गीताके समदर्शनसे मिलता-जुलता है। यह भी नहीं कि यह कोरी मानसिक अवस्था विशेष है जिसे ज्ञानकी एक विलक्षण कोटि या दशा कह सकते हैं। निस्सन्देह पाँचवें अध्यायके १८, १९—दो—श्लोकोंमें जो कुछ कहा है वह तो दर्शन या ज्ञानात्मक ही है। क्योंकि वहाँ माफही लिखा है कि पंडित लोग समदर्शी होते या सम नामकी चीजको ही देखते हैं, “पंडिताः समदर्शिनः”, “साम्ये स्थितं मनः।” छठेंके ८, ९ श्लोकोंमें भी “समलोभाश्मकाश्चनः”, “समबुद्धिर्विशिष्यते” के द्वारा कुछ ऐसा ही कहा है। हालाँकि “समलोभाश्मकाश्चनः” का व्यापक भाव माना जाता है जो आगे बताया जायगा। यही बात उम अध्यायके ३२, ३३ श्लोकोंमें भी है। क्योंकि ३२वेंमें “समं पश्यति” लिखा गया है और उसीका उल्लेख ३३वेंमें है। यद्यपि तेरहवेंके ९वें श्लोकमें यह बात इतनी स्पष्ट नहीं है और उमका दूसरा आशय भी संभव है; तथापि २७, २८-दो-श्लोकोंमें ‘पश्यति’ एवं ‘पश्यन्’ शब्दोंके द्वारा उसे ज्ञान ही बताया है। बस।

नकाब और नकाबपोश

इसका आशय यह है कि जिम तरह स्वाग बनानेवालेकी बाहरी वेशभूषाके रहते हुए भी समझदार आदमी उमसे धोकेय नहीं पडता है; किन्तु अमली आदमीको पहचानता और देखता रहता है; ठीक यही बात यहाँ भी है। संसारके पदार्थोंका जो बाहरी रूप नजर आता है उसे विवेकी या गीताके योगी एकमात्र नट, नर्तक या स्वांग बनानेवालेकी बाहरी वेशभूषा ही मानता है। इसीलिये इन सभी बाहरी आकारोंके भीतर या पीछे किसी ऐसी अखंड, एकरूस, निर्विकार—सम—वस्तुको देखता है जो उमकी अपनी आत्मा या ब्रह्म ही है। उसे समस्त दृश्य भौतिक संसार उसी आत्मा या ब्रह्मकी नटलीला मात्र ही बराबर दीखता है। वह तो इस नटलीलाकी ओर भी दृष्टि न करके उसी सम या एक रम पदार्थको ही देखता है वह जो बाहरी पर्दा या नकाब है उसे वह उत्तार फेंकता है और पर्दानशीन या नकाबपोशको हूबहू देखता रहता है।

नरमी मेहता एक ज्ञानी भक्त हो गये हैं। उनकी कथा बहुत प्रसिद्ध है। कहते हैं कि वह एक बार कहोसे आटा ओर घी माँग लाये। फिर घीको अलग किसी पात्रमें रखके कुछ दूर पानीके पास आटा गूँधके रोटी पकाने लगे। जब रोटी तैयार हो गई तो सोचा कि घी लगाके भगवानकी भोग लगाऊँ और यज्ञ-शिष्ट या प्रसाद स्वयं ग्रहण करूँ। बेशक, आजकलके नकली भक्तोंकी तरह

ठाकुरजीकी मूर्ति तो वह साथमे बाँधे फिरते न थे। वे थे तो बहुत पहुँचे हुए मस्तराम। उनके भगवान तो सभी जगह मौजूद थे। खैर, उनने रोटियाँ रखके घीकी ओर पाँव बढ़ाया और उसे लेके जो उलटे पाँव लौटे तो देखा कि एक कुत्ता रोटिया लिये भागा जा रहा है। फिर क्या था ? कुत्तेके पीछे दौड़ पड़े। कुत्ता भागा जा रहा है बेतहाश और नरसी उसके पीछे-पीछे हाथमे घी लिये आर्जू मन्त करते हुए हापते-हाँपते दौड़े जा रहे हैं कि, महागज, रूखी रोटियाँ गलेमे अटनेगी। जग घी तो लगा देने दोजिये। मुझे क्या मालूम कि आप इतने भूखे हैं कि घी लगाने भर की इंतजार भी बर्दाश्त नहीं कर सकते। यदि मुझे ऐसा पता होता तो और सबेरे ही रोटियाँ बना लेता। अपुराघ क्षमा हो। अब आगे एसी गलती न होगी। कृपया रुक जाइये, आदि-आदि। बहुत दौड़-धूपके बाद तब कही कुत्ता रुका और नरसीने भगवानके चरण पकड़े।

नरसाको तो असलमे कुत्ता नजर आता न था। कुत्तेकी शकल तो बाहरी नकाब थी, ऊपरी पर्दा था। वह ता नकाबको फाड़के उसके भीतर अपने भगवानको ही देखने थे। उनकी आंखें तो दूसरी चीज देख पाती न थीं। उनके लिये सर्वत्र सम ही सम था, सर्वत्र उनकी आत्मा ही आत्मा थी, ब्रह्म ही ब्रह्म था। नटलीलाका पर्दा वह भूल चुके थे—देखते ही न थे। यदि किसी वैज्ञानिकके सामने पानी लाइये तो वह उसमे और ही कुछ देखता है। उसकी दूरदर्शी एवं भीतर घुसनेवाली—पर्दा फाड़ डालनेवाली आंखें उसमे मिवाय ऑक्सिजन और हाइड्रोजन (Oxygen and Hydrogen) नामक दो हवाओकी खास मात्राओके और कुछ नहीं देखती हैं, हालाँकि सर्वसाधारणकी नजरोमे वह सिर्फ पानी है, दूसरा कुछ नहीं। वैज्ञानिककी भी स्थूल दृष्टि पानी देखती है, यदि उसे वह मौका दे। नहीं तो वह भी देख नहीं पाती। मगर सूक्ष्म दृष्टि—और वही यथार्थ दृष्टि है—तो उस दृश्य जलको न देख अदृश्य वायुओंको ही देखती है। यही दशा नरसीकी थी। यही दशा गीताके योगी या समदर्शीको भी समझिये।

यदि नौ मन बालके तीतर दो-चार दाने चीनीके मिला दिये जायें तो हमारी तेजमे तेज आंखें भी उनका पता लगा न सकेगी, चाहे हम हजार कोशिश करे। मगर चीटी ? वह तो खामखा ढूँढ-ढाँढके उन दानोतक पहुँची जायगी। उमे कोई रोक नहीं सकता। समदर्शी भक्तोंकी भी यही दशा होती है। जिस प्रकार चीटीकी लगन तथा नाक तेज और सन्धी होनेके कारण ही वह चीनीके दानोतक अवश्य पहुँचती और उनसे जा मिलती है; बालूका समूह जो उन दानो और चीटीके बीचमे पडा है उसका कुछ कर नहीं सकता; ठीक वही बात जानो एवं समदर्शी प्रेमी जनोंकी होती है। उनके और भगवानके बीचमें खड़े ये स्थूल पदार्थ

हृगिज उन्हें रोक नहीं सकते । शायद किसी विशेष ढंगका एक्स रे (Xray) या खुदबीन उन्हें प्राप्त हो जाता है । फिर तो शत्रु-मित्र, मिट्टी-पत्थर, सोना, सुख-दुःख, मानापमान आदि सभी चीजों के भीतर उन्हें केवल सम ही सम नजर आता है । पर्दा हट जो गया है, नकाब फट जा गई है । यही है गीताके साम्य-वादके समदर्शनका पहलू और यही है उस ज्ञानकी दशाविशेष ।

रसका त्याग

मगर यह तो एक पहलू हुआ । मन या बुद्धिका पदार्थोंके साथ सम्बन्ध होनेपर भी उनके बाहरी या भौतिक आकार एवं रूपकी छाप उनपर लगने न पाये और ये इन पदार्थोंके इन दृश्य आकारों एवं रूपोंसे अछूते रह जायें, यह तो समदर्शन या गीताके साम्यवादका केवल एक पहलू हुआ । उसका दूसरा पहलू तो अभी बाकी ही है और गीताने उसपर काफी जोर दिया है । वही तो आखिरी और असली चीज है । इस पहले पहलूका वही तो नतीजा है और यदि वही न हो तो अन्ततोगत्वा यह एक प्रकारसे या तो बेकार हो जाता है या परिश्रमके द्वारा उस दूसरेको सम्पादन करनेमें प्रेरक एवं सहायक होता है । यही कारण है कि गीतामें पहलेकी अपेक्षा उसीपर अधिक ध्यान दिया गया है ।

बात यों होती है कि मनका भौतिक पदार्थोंसे संसर्ग होते ही उनकी मुहर उसपर लग जाती है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार फोटोग्राफीमें फोटोवाली पटरी या शीशेपर सामनेवाले पदार्थोंकी । सहसा देखनेसे यह पता नहीं चलता कि सचमुच उस शीशेपर सामनेकी वस्तुकी छाप लगी है; हात्की वह होती है जरूर । इसीलिए तो उसे स्पष्ट करनेके लिए पीछे यत्न करना पड़ता है । मन या बुद्धिपर भी लगी हुई पदार्थोंकी छाप प्रतीत नहीं होती । क्योंकि वे तो अदृश्य हैं—अत्यन्त सूक्ष्म हैं । मन या बुद्धिको देख तो सकते नहीं । उनका काम है पदार्थोंकी छाप या प्रतिबिम्ब लेके बाहरका अपना काम खत्म कर देना और भीतर लौट आना ।

मगर भीतर आनेपर ही तो गड़बड़ पैदा होती है । मनने बाहर जाके पदार्थोंको प्रकट कर दिया जो चीजें अज्ञानके अन्धकारमें पड़ी थीं उन्हें ज्ञानके प्रकाशमें ला दिया । अब उन चीजोंकी बारी आई । उनकी छापके साथ जब मनीराम (मन) भीतर घुसे तो उन पदार्थोंने अब अपना तमाशा और करिश्मा दिखाना शुरू किया । जहाँ पहले भीतर शान्तिसी विराज रही थी, तहाँ अब ऊधम और बेचैनी—उथल-पुथल—शुरू हो गई ! मालूम होता है, जैसे बिरनीके छत्तेमें किसीने कोई चीज घुसेड़ दी और पहले जो वे भीतर चुपचाप पड़ी थीं

मनभनाके बाहर निकल आई । किसी छूतवाली या संक्रामक बीमारीको लेके जब कोई किसी घर या समाजमें घुसता है तो एक प्रकारका आतंक छा जाता है, चारों ओर परीशानी छा जाती है और वह छूतकी बीमारी जानें कितनोंको तबाह करती है । मनपर अपनी मुहर लगाके जब भौतिक पदार्थ उसी रूपमें मनके साथ भीतर—शरीरमें—घुसते हैं तो ठीक संक्रामक रोगकी सी बात हो जाती है और भीतरकी शान्ति भंग हो जाती है । वह मन अंग-प्रत्यंगमें अपनी उस छापका असर डालता है । या यों कहिये कि मनके द्वारा बाहरी भौतिक पदार्थ ही ऐसा करते हैं । फलतः हृदय या दिल पूर्ण रूपसे प्रभावित हो जाता है । दिलका काम तो खोद-विनोद करना या जानना है ही । वह तो ऊँटकी पकड़ पकड़ता है । जब उसपर भौतिक पदार्थोंका प्रभाव इस प्रकार हुआ तो वह उन्हें जैसेका तैसा पकड़ लेता और परीशान होता है । यदि उसमें विवेक शक्ति होती तो उनसे भाग जाता । मगर सो तो है नहीं, और जिस मन और बुद्धिमें यह शक्ति है उनने तो खुद ही यह काम किया है—बाहरी पदार्थोंको भीतर पहुँचाया है, या कमसे कम उनके कीटाणुओंको ही । फिर हो क्या ?

पहले भी कहा जा चुका है कि भौतिक पदार्थ खुद कुछ कर नहीं सकते—ये बुरा-भला कर नहीं सकते, सुख-दुःख दे नहीं सकते । किन्तु मनमें जो उनका रूप बन जाता है वही सुख-दुःखादिका कारण होता है । इस बातका विशेष रूपसे विवरण ऊपरकी पंक्तियोंसे हो जाता है । जब मनपर भौतिक पदार्थोंकी छाप पड़ती है तो उसमें एक खास बात पाई जाती है । पहले भी कहा जा चुका है कि उदासीन या लापुर्बाह आदमीको ये पदार्थ बुरे-भले नहीं लगते । क्योंकि उसके मनपर इनकी मुहर लग पाती नहीं । उनका मन बेलाग जो होता है । जिनके मनमें लाग होती है, जिसे लस बोलते हैं, उन्हींकी यह दशा होती है । इसी लाग को गीताने रस कहा है “रसवर्जं रसोऽप्यस्य” (२।५९) श्लोकमें । राग-द्वेष या काम, क्रोधके नाम से भी इसी चीजको बार-बार याद किया है । यही लाग या रागद्वेष-रस-सब तूफानों का मूल है । यदि यह न हो तो सारी बला खत्म हो जाय । गीताने इस रसको खत्म करने पर इसीलिए काफी जोर भी दिया है ।

अब हालत यह होती है कि भौतिक पदार्थोंके इस प्रकार भीतर पहुँचते ही मैं, मेरा, तू, तेरा, अपना-पराया, शत्रु-मित्र, हित-अहित, अहन्ता-ममता आदि का जमघट लग जाता है—भीतर इनका बाजार गर्म हो जाता है । जैसे मांस का टुकड़ा देखते ही, उनकी गन्ध पाते ही गीध, चील, कौबे आदि रक्तपिपासु पक्षियों की भीड़ लग जाती है और वे इर्द-गिर्द-मेंबराने लगते हैं; ठीक वही

बात यहाँ भी हो जाती है। मैं-तू, मेरा-तेरा, शत्रु-मित्र आदि जो जोड़े हैं—द्वन्द्व हैं—वे जमके एक प्रकारका आपसी युद्ध—एक तरहकी कुश्ती—मचा देते हैं और कोई किसीकी सुनवा नहीं। ये द्वन्द्व होते हैं बड़े ही खतरनाक। ये तो फौरन ही आपस में हाथापाई शुरू कर देते हैं। पहलवानों की कुश्ती में जैसे अखाड़ेकी धूल उड़ जाती है इनकी कुश्ती में ठीक उसी प्रकार मनुष्य के दिल की दुर्दशा हो जाती है, एक भी फजीती बाकी नहीं रहती। फिर तो सारे तूफान शुरू होते हैं। इसीके बाद बाहरी लड़ाई-झगड़े जारी हो जाते हैं, हाय-हाय मच जाती है। बाहरके झगड़े-झमेले इसी भीतरी कुश्तम-कुश्ताके ही परिणाम हैं। नतोजा यह होता है, कि मनुष्यका जीवन दुःखमय हो जाता है। क्योंकि इन भीतरी कशमकशोंका न कभी अन्त होता है और न बाहरी शान्ति मिलती है। भीतर शान्ति हो तब न बाहर होगी ?

गीताके आध्यात्मिक साम्यवादकी आवश्यकता यहीपर होती है। वह इसी भीतरी कशमकश और महाभारतको मिटा देता है, ताकि बाहरका भी महायुद्ध अपने आप मिट जाये। ज्योंही मन बाहरी पदार्थोंकी छूत भीतर लाये या लानेकी कोशिश करे, त्योंही उसका दर्वाजा बन्द कर देना यही उस साम्यवादका दूसरा पहलू है। इसके दोई उपाय हैं। या तो मनमें भौतिक पदार्थोंकी छूत लगने पाये ही न, जैसा कि समदर्शनवाले पहलूके निरूपणके सिलसिले में कहा जा चुका है। तब तो सारी झंझट ही खत्म हो जाती है। और अगर लगने पाये भी, तो भीतर घुसते ही मनको ऐसी ऊँची सतह या भूमिकामें पहुँचा दें कि वह अकेला पड़ जाय और कुछ करी न सके; जिस प्रकार छूतवालेको दूरके स्थानमें अलग रखते हैं जबतक उसकी छूत मिट न जाये। मनको ध्यान, धारणा या चिन्तनकी ऐसी ऊँची एवं एकान्त अट्टालिका में चढ़ा देते हैं कि वह और चीजें देख सकता ही नहीं। अगर उसे किसी चीज में फँसा दें तो दूसरीको देखेगा ही नहीं। उसका तो स्वभाव ही है एक समय एकही में फँसना। कहते हैं कि ब्रजमें गोपियोंको जब ऊधवने ज्ञान और निराकार भगवानके ध्यानका उपदेश दिया तो उनने चट उत्तर दे दिया कि मन तो एक ही है और वह चला गया है कृष्णके साथ। फिर ध्यान किससे किया जाय ? “इक मन रह्यो सो गयो स्याम संग कौन भजै जगदीस ?” यहो बात यहाँ हो जाती है और सारी बला जाती रहती है।

मस्ती और नशा

दूसरा उपाय मनकी मस्ती है, पागलपन है, नशा है। चौबीसों घंटे बेहोश बनी रहती है। जिसे प्रेमका प्याला या शौककी शराब कहा है उसीका नशा

दिनरात बना रहता है । बाहरी संसारका खयाल कभी आता ही नहीं । असलमें तो यह बात होती है हृदयमें, दिलमें । यह मस्ती मनका काम न होके दिलकी ही चीज है । मन तो बड़ा ही नीच है, लंपट है । उसे तो किसी चीज में जब-दस्ती बाँध रखना होता है । मगर दिल तो गंगाकी धारा है, बहता दर्या है जिसका जल निर्मल है । उसीमें यह मस्ती आती है, यह पागलपन होता है, यह नशा रहता है और वही मनको मजबूर कर देता है कि चुपचाप बैठ जाये, नट-खटी या शैतानियत न करे । इसीलिये इसे मनकी भी मस्ती कहा करते हैं । खतरनाक फोड़ेके चीरने-फाड़नेके समय डाक्टर लोग मनुष्यको क्लोरोफार्मके प्रभाव से बेहोश कर देते हैं; ताकि उसे चीर-फाड़का पता ही न चले । उसका मन कहीं जाता नहीं—किसी चीजमें बाँध जाता नहीं । किन्तु निश्चेष्ट और निष्क्रिय हो जाता है, उसकी सारी हरकतें बन्द हो जाती हैं, जैसे मुर्दा हो गया हो । यही बात मस्तीकी दशामें भी मनकी होती है । जब दिल अपने रंगमें आता है और प्रेमके प्याले में लिपट जाता है तो गोया मनको क्लोरोफार्म दे दिया और वह मुर्दा बन जाता है । फिर तो कुछ भी कर नहीं सकता । दिलकी इसी दशाको साम्यावस्था या साम्ययोग कहते हैं । मनकी छूतका ऐसी दशामें न दिल पर असर होता है और न आगेवाला तूफान चालू होता है । जब डंक का ही असर न हो तो हायतोबा, चिल्लाहट और रोने-धोने या मरनेका सवाल ही कहाँ ?

इस दशामें भीतरकी शान्ति ज्योंकी त्यों अखंड बनी रह जाती है । हृदयकी गंभीरता (serenity) नहीं टूटती और कोई खलबली मचने पाती नहीं । जब बाहरी चीजोंका उसपर असर होता ही नहीं तो शान्तिभंग हो कैसे ? चट्टानसे टकराके जैसे लहरें लौट जाती हैं; छिन्न-भिन्न हो जाती हैं, ठीक यही हालत मनके द्वारा भीतर आनेवाले भौतिक पदार्थोंकी होती है । वे कुछ कर पाते नहीं । फलतः अपने-पराये, शत्रु-मित्र, हानि-लाभ, बुरे-भलेका द्वन्द्व भीतर हो पाता नहीं । वहाँ तो सभी चीजें एकसी ही रह जाती हैं । जब उनका असर हो नहीं हो पाता तो क्या कहा जाय कि कैसी हैं ? इसीलिये उन्हें एकसी कहते हैं । वे खुद एकसी बन तो जाती हैं नहीं । मगर जब उनकी विभिन्नताका, उनके भले-बुरेपनका अनुभव होता ही नहीं तो, उन्हें समान, सम या तुल्य कहनेमें हर्ज हुई क्या ? यही बात गीताने भी कही है । और जब भीतर असर हुआ ही नहीं तो बाहरी महाभारतकी तो जड़ ही कट गई । वह तो भीतरी घमासानका ही प्रतिबिम्ब होता है न ?

दूसरे अध्यायमें सुख-दुःखादि परस्पर विरोधी जोड़ों—द्वन्द्वों—को सम करने

की जो बात “सुखदुःखे समेकृत्वा” (२।३८) आदिके जरिये कही गई है और “सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा” (२।४८) में जो कामके बनने-बिगड़नेमें एक रस-लापर्वा—बने रहनेकी बात कही गई है, वह यही मस्ती है। चौथे अध्यायके “समः सिद्धावसिद्धौ च” (२२) में भी यही चीज पाई जाती है। छठेके “लोहा, पत्थर, सोनाको समान समझता है”—“समलोष्ठाश्मकाञ्चनः” (८) का भी यही अभिप्राय है। नवमें जो यह कहा है कि “मै तो सबके लिये समान हूँ, न मेरा शत्रु है न मित्र”—“समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः” (२९) वह भी इसीका चित्रण है। बारहवेंमें जो ‘अहन्ता-ममतासे शून्य, क्षमाशील और सुख-दुःखमें एकरस’—“निर्ममो निरहंकारः सम-दुःखसुखः क्षमी” (१३), कहा है तथा जो “शत्रु-मित्र, मान-अपमान, शीत-उष्ण, सुख-दुःखमें एकसाँ लापर्वा रहे और किसी चीजमें चिपके नहीं”—“समःशत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः। शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगन्निवर्जितः” (१८) कहा है, वह इसी चीजका विवरण है। चौदहवेंके २४, २५ श्लोकों में “समदुःखसुखः स्वस्थः” आदि जो कुछ कहा है वह भी यही चीज है। यहाँ जो “स्वस्थः” कहा है उसका अर्थ है “अपने आपमें स्थिर रह जाना।” यह उसी मस्ती या पागलपनकी दशाकी ही तरफ इशारा है। अठारहवें अध्यायके ५४वें श्लोकमें भी इसी बातका एक स्वरूप खड़ा कर दिया है “ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा” आदि शब्दोंके द्वारा। यों तो जगह-जगह यही बात कही गई है, हालाँकि सर्वत्र सम शब्द नहीं पाया जाता।

ज्ञानी और पागल

जनसाधारणको यह सुनके आश्चर्य होगा कि यह क्या बात है कि जो परले दर्जेका तत्त्वज्ञानी हो वही पागल भी हो और बाहरी सुध-बुध रखे ही न। मगर बात तो ऐसी ही है। वामदेव, जड़भरत आदिकी ऐसी बातें बराबर कही जाती हैं भी। यही नहीं कि हिन्दुओंके ही यहाँ यह चीज पाई जाती है, या गीताने ही यही बात “या निशा सर्वभूतानां” (२।६९) में कही है, या सुरेश्वराचार्यने अपने वार्त्तिकमें खुलके कह दिया है कि “बुद्धतत्त्वस्य लोकोऽयं जडोन्मत्तपिशाचवत्। बुद्धतत्त्वोऽपि लोकस्य जडोन्मत्तपिशाचवत्”—“पहुँचे हुए तत्त्वज्ञानीकी नजरोंमें यह सारी दुनिया जड़, पागल और पिशाच जैसी है और दुनियाकी नजरोंमें वह भी ऐसा ही है।” किन्तु प्राचीनतम ग्रीक विद्वान् अरिस्टाटिल (अरस्तू) ने भी प्रायः ढाई हजार साल पूर्व यही बात अपनी पुस्तक “जीवनकी बुद्धिमत्ता” (Wisdom of life) में यों कही है :—

“Men distinguished in philosophy, politics, poetry or art appear to be all of a melancholy temperament.” (page 19).

“By a diligent search in lunatic asylums I have found individual cases of patients who were unquestionably endowed with great talents, and whose genius distinctly appeared through their madness” (I, 247).

“जिन लोगोंने दर्शन, राजनीति, कविता या कलामे विशेषज्ञता प्राप्त की है उन सबोंका ही स्वभाव कुछ मनहूस जैसा रहा है।” “पागलखानोंमें यत्नपूर्वक अन्वेषण करनेपर हमने ऐसे भी पागल पाये हैं जिनका दिमाग निस्सन्देह आले दर्जेका था और पागलपनकी दशामे भी उनकी चमत्कारशील प्रतिभा साफ झलकती थी।” पश्चिमी दर्शनोंका इतिहासका लेखक दुरान्ती (D. ranti) भी लिखता है कि, “The direct connection of madness and genius is established by the biographies of great men, such as Rousseau, Byron, Alfieri etc.”

“पागलपन और प्रतिभाका सीधा सम्बन्ध स्थापित हो जाता है यदि हम रूसो, बायरन, आलफीरी जैसे महापुरुषोंकी जीवनियाँ गौरसे पढ़ें।”

पुराने समाजकी झाँकी

बेशक, इस जमानेमें यह बात नाज्जुबकी मालूम होगी चाहे हजार पुराने दृष्टान्त दिये जायँ, या महापुरुषोंके वचन उद्धृत किए जायँ। आज तो ऐसे लोग नजर आते ही नहीं। जीतेजी सदाके लिये हमारी माया-ममता मिट जाये और हम किसीको भी शत्रु-मित्र न समझें, यह बात तो इस संसारमें इस समय अचम्बेकी चीज जरूर है। गीताने इसपर मुहर दी है अवश्य। मगर इससे क्या? दिमागमें भी तो आखिर बात आये। ज्यों-ज्यों सम्यताका विकास होता जाता है, मालूम होता है, यह बात भी त्यों-त्यों दूर पडती और असंभवसी होती जाती है। असलमें दिनपर दिन हम इतना ज्यादा भौतिक पदार्थोंमें लिपटते जाते हैं कि कोई हद्द नहीं। इसीलिये यह बात असंभव हो गई है। मगर पुराने जमानेके समाजमें माया-ममताका त्याग इतना कठिन न था। गीताने जिस समय यह बात कही है उस समय यह बात इतनी कठिन बेशक नहीं थी। उस समयका समाज ही कुछ ऐसा था कि यह बात हो सकती थी। और तो और, यदि हम बबर एवम् असभ्य कहे जानेवाले लोगोंका प्रामाणिक इतिहास पढ़ें तो पता लग जायगा कि

उनके लिये यह बात कहीं आसान थी । उनकी सामाजिक परिस्थिति तथा रहन-सहन ही ऐसी थी कि वे आसानोसे इस ओर अग्रसर हो सकते थे ।

जीसुइत सम्प्रदायवादी शारलेवो नामक फ्रांसीसी पादरीने एक पुस्तक लिखी है, जिसका नाम है “हिस्तोरिया द ला नूवेल फ्रांस” (Historia dela Nouvelle France) । वह अमेरिकाके रक्तवर्ण आदि वासियोंमें घूमता और प्रचार करता था । उसने तथा लहोतन नामक विचारशील पुरुषने अपने अनुभव एवं दूसरोंको भी जानकारीके आधारपर उस पुस्तकके अनेक पृष्ठोंमें इन अनम्य रक्तवर्ण लोगोंके बारेमें लिखा है, जिसे पाल लाफार्गने अपनी पुस्तक “सम्पत्तिका विकास” (The Evolution of Property) के ३२-३३ पृष्ठोंमें यों उद्धृत किया है :-

“The brotherly sentiments of the Redskins are doubtless in part, ascribable to the fact that the words ‘mine and thine,’ ‘those cold words;’ as Saint John Chrysostomos calls them, are all unknown as yet to the savages. The protection they extend to the orphans, the widows and the infirm, the hospitality which they exercise in so admirable a manner, are, in their eyes, but a consequence of the conviction which they hold that all things should be common to all men.”

“The free thinker Lahotan says in his ‘Voyage de Lahetan II,’ “Savages do not distinguish between mine and thine, for it may be affirmed that what belongs to the one belongs to the other. It is only among the Christian savages, who dwell at the gates of cities, that money is in use. The others will neither handle it nor even look upon it. They call it : the serpent of the white-men. They think it strange that some should possess more than others, and that those who have most should be more highly esteemed than those who have least. They neither quarrel nor fight among themselves; they neither rob nor speak ill of one another.”

‘बेशक रक्तवर्ण असम्य लोगोंमें जो परस्पर भ्रातृभाव पाया जाता है वह किसी हद तक इसीलिये है कि उन लोगोंको अबतक ‘मेरा और तेरा’ का ज्ञान हुई नहीं—वही ‘मेरा’ और ‘तेरा’, जिन्हें महात्मा जीन्क्रिसोस्तमोने ‘ठंडे शब्द’ ऐसा कहा है । अनाथों, विधवाओं एवं कमजोरोंकी रक्षा वे लोग जिस तरह

करते हैं और जिस प्रशंसनीय ढंगसे वे लोग आगंतुकोंका आदर-सत्कार करते हैं वह उनकी नजरोंमें इसीलिए अनिवार्य और स्वाभाविक है कि उनका विश्वास है कि संसारकी सभी चीजें सभी लोगोंकी हैं।”

“स्वतंत्र विचारक लहोतनने अपनी ‘द्वितीय लहोतनकी समृद्धयात्रा’ पुस्तकमें लिखा है कि असभ्य लोगोंमें ‘मेरे’ और ‘तेरे’ का भेद होता ही नहीं। क्योंकि यह बात उनमें देखी जाती है कि जो चीज एकही है वही दूसरेकी भी है। जो असभ्य लोग क्रिस्तान हो गये हैं और हमारे शहरोंके पास रहते हैं केवल उन्हीं लोगोंमें रुपये-पैसेका प्रचार पाया जाता है। शेष असभ्य न तो रुपया-पैसा छूते और न उनको ओर ताकतेतक है। उन्हें यह बात विखिन्न लगती है कि कुछ लोगोंके पास ज्यादा चीजें होती हैं बनिस्बत औरोंके, और जिनके पास ज्यादा हैं उनकी ज्यादा इज्जत होती है बनिस्बत कम रखने वालोंके। वे असभ्य न तो आपसमें झगड़ते और न लड़ते हैं। वे न तो किसीकी चीज चुराते और न एक दूसरेकी शिकायत ही करते हैं।”

कितनी आदर्श स्थिति है ! कैसी उच्च भावनायें हैं ! खूबी तो यह है कि ये लोग निरे अपढ़ और निरक्षर हैं ! यह ठीक है कि सभ्यताकी हवा उन्हें लगी नहीं है। आजसे डेढ़ सौ वर्ष पहले तक जिनने उनकी यह बातें खुद देखी हैं उन्हींके ये बयान हैं, न कि हजार दो हजार साल पहलेवालोंके ! इसलिये जो लोग ऐसा समझते हैं कि अहन्ता-ममताके त्यागकी बातें कोरी गप्पबाजी है उन्हें होश संभालना चाहिये। वे आँखें खोलें और देखें कि हकीकत क्या है। पुरानी पोथियोंमें जो बातें ऋषि-भुनियोंके लिये आदर्श एवं वाञ्छनीय मानी गई हैं वही असभ्य लोगोंमें पाई जाती हैं ! बेशक, इस मामलेमें हम सभ्योंसे वे असभ्य ही भले हैं ! हमने तो अपने-परायणके इस मर्जके चलते समूचे समाजको ही नर्क बना डाला है—सारे संसारको जलती भट्ठी जैसा कर दिया है !

तब और अब

लेकिन अब हम अपने प्रसंगमें आते हैं तो देखते हैं कि गीताका जो आध्यात्मिक साम्यवाद है और जिसकी दुहाई आज बहुत ज्यादा दी जाने लगी है, वह इस युगकी चीज हो नहीं सकती, वह जनसाधारणकी वस्तु हो नहीं सकती। बिरले माईके लाल उसे प्राप्त कर सकते हैं। इसी कठिनताको लक्ष्य करके कठोपनिषद्में कहा गया है कि “बहुतोंको तो इसकी चर्चा सुननेका भी मौका नहीं लगता और सुनकर भी बहुतेरे इसे हासिल नहीं कर सकते—जान नहीं सकते। क्योंकि एक तो इस बातका पूरा जानकर उपदेशक ही दुर्लभ है और अगर कहीं मिला भी तो उसके

उपदेशको सुनके तदनुसार प्रवीण हो जानेवाले ही असंभव होते हैं” — “श्रवणा-यापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः । आश्चर्यो वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाऽऽश्चर्यो जाता कुशलानुशिष्टः” (१२।७) यही बात ज्योंकी त्यों गीताने भी कुछ और भी विशद रूपसे इसकी असंभवताको दिखाते हुए यों कही है कि “आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्ब्रूदति तथैव चान्यः । आश्चर्यवच्चन मन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्” (२।२९) ।

पहले भी तो इस चीज की अव्यावहारिकता का वर्णन किया जाई चुका है । आमतौरसे सांसारिक लोगोंके लिये तो यह चीज पुराने युगमें भी कठिनतम थी — प्रायः असंभव थी ही । मगर वर्त्तमान समयमें तो एकदम असंभव हो चुकी है । जो लोग इसकी बार-बार चर्चा करते तथा मार्क्सके भौतिक साम्यवादके मुकाबिलेमें इसी आध्यात्मिक साम्यवादको पेश करके इसीसे लोगोंको सन्तोष करना चाहते हैं वे तो इससे और भी लाखों कोस दूर हैं । वे या तो पूँजीवादी और जमींदार हैं या उनके समर्थक और इष्ट-मित्र या संगी-साथी । क्या वे लोग सपनेमें भी इस चीजको प्राप्तिका ख्याल कर सकते हैं, करते हैं ? क्या वे मेरा-तेरा, अपना-पराया, शत्रु-मित्र, हानि-लाभ आदिसे अलग होनेकी हिम्मत जन्म-जन्मान्तर भी कर सकते हैं ? क्या यह बात सच नहीं है कि उनको जो यह भयका भूत सदा सता रहा है कि कहीं भौतिक साम्यवादके चलते उन्हें सचमुच हानि-लाभ, शत्रु-मित्र आदिसे अलग हो जाना पड़े और सारी व्यक्तिगत सम्पत्तिसे हाथ धोना पड़े जाय, उसीके चलते इस आध्यात्मिक साम्यवादकी ओटमें अपनी सम्पत्ति और कारखानेको बचाना चाहते हैं ? वे लोग बहुत दूरसे घूमके आते हैं सही । मगर उनको यह चाल जानकार लोगोंमें छिप नहीं सकती है । ऐसी दशामे तो यह बात उठाना निरी प्रवंचना और धोकेबाजी है । पहले वे खुद इसका अभ्यास कर लें । तब दूसरोंको सिखायें । “खुदरा फजोहत, दीगरे रा नसोहत” ठाक नहीं है ।

मुकाबिला भी वे करते हैं किसके साथ ? असंभवका संभवके साथ, अनहोनीका होनीके साथ । एक ओर जहाँ यह आध्यात्मिक साम्यवाद बहुत ऊँचा होनेके कारण आम लोगोंके पहुँचके बाहरकी चीज है, तहाँ दूसरी ओर भौतिक साम्यवाद सर्वजनसुलभ है, अत्यन्त आसान है । यदि ये भलेमानस केवल इतनी ही दया करें कि अड़गै लगाना छोड़ दे, तो यह चीज बातकी बातमें संसार व्यापी बन जाय । इसमें न तो जीने जी मुर्दा बननेकी जरूरत है और न ध्यान या समाधिकी ही । यह तो हमारे आये दिनकी चीज है, रोज-रोजकी बात है; इसकी तरफ तो हम स्वभावसे ही झुकते हैं, यदि स्थायी स्वार्थ (Vested interests) वाले हमें बहकायें और फुसलायें न । फिर इसके साथ उसकी तुलना क्या ? हाँ, जो सांसा-

रिक सुख नहीं चाहते वह भले ही उस ओर खुशी-खुशी जायें। उन्हें रोकता कौन है? बल्कि इसी साम्यवादके पूर्ण प्रचारसे ही उस साम्यवादका भी मार्ग साफ होगा, यह पहले ही कहा जा चुका है।

यज्ञचक्र

गीतामें यज्ञ और यज्ञचक्रकी भी बात आई है। यों तो हिन्दुओंकी पोथियोंमें इस बातकी चर्चा भरी पड़ी है। उपनिषदोंमें भी यह बात कुछ निराले ढंगसे ही आई है। मगर गीताका ढंग कुछ दूसरा ही है, जो ज्यादा व्यावहारिक एवं आकर्षक है। उपनिषद् रूपकके ढंगसे यज्ञ और हवनका आलंकारिक वर्णन करते हैं और धर्मशास्त्र या पुराण इन्हें स्वर्ग, नर्क या मुक्ति और विकुण्ठके ही लिये करने की आज्ञा देते हैं। उनसे यज्ञोंको पूरा धार्मिक रूप दे दिया है। फिर तो स्वर्ग-नर्ककी बात आई जाती है और हुक्म या आज्ञा (Order or command) की भी जरूरत होई जाती है। हाँ, मनुस्मृतिमें “अग्नौ प्रास्ताऽऽहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते। आदित्याज्जायते वृष्टिवृष्टेरन्नं ततः प्रजाः” (३।७६) वचन आया है। इसमें गीताकी बातोंका कुछ स्थूल आभास पाया जाता है। यह श्लोक इतना तो कहता ही है कि “यज्ञ-यागादिके समय अग्निमें जो कुछ ठीक-ठीक हवन किया जाता है वह सूर्य तक पहुँचता है, सूर्यसे वृष्टि होती है, वृष्टिसे अन्न होता है और अन्नसे प्राणियोंकी उत्पत्ति तथा वृद्धि होती है।” महाभारतके शान्तिपर्वके २६१वें अध्यायका ग्यारहवाँ श्लोक भी ऐसा ही है। इससे इतना तो साफ होई जाता है कि उस समय लोगोंका खयाल यज्ञके सम्बन्धमें केवल स्वर्गादि तक ही सीमित न रहके समाजके व्यवस्था और उसके भरण-पोषणतक भी गया था। लोग यह मानने लगे थे कि समाज कल्याणके लिये—प्राणियोंके सोधे भरण-पोषण आदिके लिये—भी यज्ञ एक जरूरी चीज है। धर्मके रूपमें यज्ञके करनेसे पुण्यके जरिये लोगोंको अन्न-वस्त्रादि प्राप्त होंगे इस खयालके सिवाय यह विचार भी जड़ पकड़ चुका था कि यज्ञसे सोधे ही वृष्टिमें सहायता होती है और उससे अन्नादि उत्पन्न होते हैं।

बेशक, मीमांसकोंने कारीरी नामक यागके बारेमें यह भी कहा है कि उसके करनेसे अवर्षण मिट जाता है और वृष्टि होती है—“कारीर्या वृष्टिकामो यजेत।” मगर आमतौरसे सभी यज्ञयागोंके बारेमें उनका ऐसा मत है नहीं। इसीलिये मनुस्मृति और शान्तिपर्वके उक्त वचन उस समयके लोगोंके विचारोंकी प्रगतिके सूचक हैं। उससे पता चलता है कि किस प्रकार सामान्य रूपसे पुण्य-प्राप्ति, स्वर्ग-प्राप्ति आदिसे आगे बढ़के क्रमशः कारीरी यज्ञके द्वारा सामान्यतः सभी यज्ञोंका उपयोग समाजहितके काममें सोधे होने लगा। उपनिषदोंके समयमें

ऋषियोंने और पीछे दार्शनिकोंने भी जो यह स्वीकार किया कि अग्निसे जल और जलसे पृथिवीके द्वारा अन्नादि उत्पन्न हुए और इस प्रकार प्राणि-सृष्टिका विकास हुआ उसका भी सम्बन्ध इस यज्ञवाली प्रक्रियासे है या नहीं और अगर है तो कितना यह कहना असम्भव है। यज्ञ और अग्निका सम्बन्ध पुराने लोग अविच्छिन्न मानते थे। इसीलिये यह खयाल स्वाभाविक है कि शायद वह बात भी इसी सिलसिलेमें आई हो। मगर हमें तो उतने गहरे पानीमें उतरना है नहीं। हम तो गीताकी ही बात देखना चाहते हैं।

इससे पहले कि हम इस यज्ञ के बारेमें गीताका मन्तव्य या उसकी विशेषता बतायें यह जान लेना आवश्यक है कि गीतामें कहाँ-कहाँ यज्ञका जिक्र है और किस प्रसंगमें। यों तो यज्ञके बारेमें गीताका एक रुख और भाव हम बहुत पहले बता चुके हैं और कह चुके हैं कि उसमें क्या खूबी है। मगर यहाँ उसके दूसरे ही पहलू-का वर्णन करना है। इस विवेचनसे पहले कही गई बातपर भी काफी प्रकाश पड़ जायगा। गीताकी यह यज्ञ वाली बात जो अपना निरालापन रखती है उसे भी हम बखूबी जान सकेंगे।

गीतामें तीसरे ही अध्यायसे यज्ञकी बात शुरू होके चौथेमें उसका खूब विस्तार है। पाँचवेंमें भी यज्ञ शब्द अन्तके २९वे श्लोकमें आया है। सिर्फ छठेमें वह पाया नहीं जाता। फिर लगातार मात, आठ, नौ, दस, ग्यारह और बारह अध्यायोंमें यज्ञकी बात आती है। यह ठीक है कि बारहवेंमें यज्ञ शब्द नहीं आता। मगर तीसरे अध्यायमें 'यज्ञार्थ' (३।९) शब्द आया है और "अहं क्रतुरहं यज्ञः" (९।१६) में भगवानको ही यज्ञ कहा है। "यज्ञाना जपयज्ञोऽस्मि" (१०।२५) में भी भगवानको ही जप यज्ञ कहा है। फिर बारहवेंके १०वे श्लोकमें 'सत्कर्म', तथा 'मदर्थं कर्म' शब्द आये हैं। इसीलिये उसे भी यज्ञ ही माना है। बीचवाले १३, १४, १५, अध्यायोंमें यज्ञकी चर्चा नहीं है। उसके बाद १६, १७, १८में स्थान-स्थानपर आई है। इससे स्पष्ट है कि गीताकी दृष्टिसे यज्ञकी महत्ता बहुत है, और है वह व्यापक चीज। गीताकी खास-त्राम बातोंमें एक यह भी है।

अब जरा उसके स्वरूपका विचार करें। सबसे पहले तीसरे अध्यायके ९-१६ श्लोकोंको ही ले। इन आठ श्लोकोंमें यज्ञ और यज्ञचक्रकी बात आई है। यहाँ यज्ञका कोई भी व्योम नहीं दिया गया है और न उसका विशेष विश्लेषण ही किया गया है। केवल इतना ही कहा गया है कि "जो कर्म यज्ञके लिए हो उससे बन्धन नहीं होता है, किन्तु ओर ओर कर्मोंसे ही", — "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः" (३।९)। इसके बाद यज्ञको प्राणियोंके लिये जरूरी और कल्याणकारी कहके १४-१६ श्लोकोंमें एक शृंखला ऐसी बनाई है जो चक्रकी

तरह गोल हो जाती है और उसके बीचमें यज्ञ आ जाता है। इसीको यज्ञचक्र कहके इसे निरन्तर चालू रखनेपर बड़ा ही जोर दिया है। १३वें तथा १६वें श्लोकोंमें यज्ञ न करनेवालोंकी सख्त शिकायत भी की गयी है। यहाँतक कह दिया है कि जो इस चक्रको निरन्तर चालू न रखे वह पतित तथा गुनहगार है और उसका जीना बेकार है !

चौथे अध्यायकी यह दशा है कि उसके २३-३३ श्लोकोंमें यज्ञका बहुत ज्यादा ब्योरा दिया गया है। इन ग्यारह श्लोकोंमें जो पहला-२३वाँ- है उसमें तो वही बात कही गई है जो तीसरेके ९वेंमें कि “यज्ञार्थं कर्म सोलहों आना जड़मूलसे विलीन हो जाता है। फिर बन्धनमें कौन डालेगा ?” —“यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते।” इसके बाद यज्ञोंकी किस्में २४वेंसे शुरू होके ३३वेंतक बताई गई हैं। बीचके ३१वेंमें तो यहाँतक—माफ कह दिया है कि “जो यज्ञ नहीं करता उसका दुनियाबी कामतक तो चली नहीं मकता, परलोककी बात तो दूर रहे”—“नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुमत्तम।” इससे एक तो यज्ञकी व्यापकता तथा समाजोपयोगिता सिद्ध होती है—यह बात पक्की हो जाती है कि वह समाजको कायम रखनेके लिये अनिवार्य है। दूसरे यह कि पूर्वके सात श्लोकोंमें जिन यज्ञोंको गिनाया है वह केवल नमूनेकी तौरपर ही है। इसीलिये २८वें श्लोकमें गोल-गोल बात ही कही भी गई है कि—“द्रव्योसे सम्बन्ध रखनेवाले, तप-सम्बन्धी, योग-सम्बन्धी, ज्ञान-सम्बन्धी और सद्ग्रन्थसम्बन्धी अनेक यज्ञ है”—“द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथाऽपरे। स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः।” फिर ३२वें श्लोकमें भी इसकी पुष्टि कर दी गई है कि “इस प्रकारके अनेक यज्ञ वेदादि सद्ग्रन्थोंमें बताये गये हैं और सभीके सभी क्रियात्मक या क्रियासाध्य है”—“एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो भुक्ते। कर्मजान्त्रिद्वितान्सर्वान्।” आखिरमें ज्ञानयज्ञको और यज्ञोंमें उत्तम कहके इस प्रसंगको पूरा किया है। फिर ज्ञानकी प्राप्तिका विचार शुरू किया है।

पाँचवें अध्यायमें तो एक ही बार अन्तिम-२९वें-श्लोकमें यज्ञ शब्द आया ही है। उसमें इतना ही कहा गया है कि परमात्मा ही यज्ञों तथा तपोंको स्वीकार करनेवाला एवं सभी पदार्थोंका बड़से बड़ा शासक और नियंत्रणकर्त्ता है। लेकिन यह बात भी है कि सबोंका कल्याण भी वह चाहता है—“भोक्तारं यज्ञतपसां” आदि। यह दूसरी बात है कि चौथे अध्यायमें जिस प्राणायामको यज्ञ कहा है उसोका कुछ अधिक विवरण और तरीका इस अध्यायमें दिया गया है। छठेमें तो प्राणायामकी ही विधि विशेष रूपसे दी गई है। फलतः इस दृष्टिसे तो वह भी यज्ञ प्रतिपादक ही है।

सातवें अध्यायकी यह हालत है कि उसके २० से २३ तकके चार श्लोकोंमें निचले दर्जेके—जघन्य—यज्ञोंका वर्णन करके अन्तमें कह दिया है कि जो भगवान्के लिये यज्ञ करता है वही सबसे अच्छा है। यह एक अजीबसी बात है कि जिसकी मर्जी जिस चीजमें हो उमकी श्रद्धा उसीमें मजबूत कर दी जाती है। यह काम खुद भगवान् करते हैं ऐसी बात “तस्यतस्याचला श्रद्धा” (२१) में साफ ही कही गई है। इसका एक मतलब तो यही है कि छोटी-छोटी चीजोंमें एकाग्रता होने और श्रद्धा जम जानेपर मनुष्यका अपने दिल-दिमागपर काबू होने लगता है। इसलिये मौका पडनेपर ऊँची चीजमें भी वह उसे लगा सकता है। यकायक बंसी चीजमें लगाना अमम्भव होता है। इसीलिये पतंजलिने योगसूत्रोंमें साफ ही कहा है कि “यथाभिर्मेतध्यानाद्वा” (१।३९)। इसके भाष्यमें व्यासने लिखा है कि “यदेवाभिमतं तदेव ध्यायेत्। तत्र लब्धस्थितिकमन्यत्रापि स्थितिपदं लभते”—“जिसीमें मन लगे उमोका ध्यान करे। जब उसमें मन जमते-जमते स्थिर होने लगेगा तो उममें हटाके दूसरेमें भी स्थिर किया जा सकता है।” दूसरी बात यह है कि धर्म तो श्रद्धाकी ही चीज है, यह पहले ही कहा जा चुका है। वह न छोटा है न बड़ा, और न ऊँचा है न नीचा। वह कमा है यह सब कुछ निर्भर करना है इस बातपर कि उममें हमारी श्रद्धा कैसी है, हमारे दिल-दिमाग, हमारी जवान और हमारे हाथ-पाँवोंमें—इन चारोंमें—सामञ्जस्य कहाँतक है और हम मन्चे तथा ईमानदार कहाँतक है। इसीलिये यह मामञ्जस्य पूर्ण न होनेके कारण ही कमअक्ल लोगोंके कर्मोंको नृच्छ फलवाला कहा है “अन्तवत्तु फलं तेषा तद्भुवत्य-त्ममेऽमाम्” (७।२३)। लेकिन जिनका मामञ्जस्य रा हो गया है उनके लिये कहा है कि वे भगवान् रूप ही हैं—“मद्भुक्ता यान्ति मामपि” (७।२३)। इस अध्यायके अन्तके ३०वें श्लोकमें ‘अधियज्ञ’ के रूपमें यज्ञ का नाम लेकर प्रश्न किया है कि वह क्या है, कोन है? अधियज्ञ आदिकी बात हम स्वतंत्र रूपमें आगे लिखेंगे।

आठवें अध्यायके तो आरम्भमें ही उमी अधियज्ञके बारेमें दूसरे ही श्लोकमें प्रश्न किया गया है कि वह है कौनसा पदार्थ? फिर इसीका उत्तर चौथे श्लोकमें आया है कि भगवान् ही इस शरीरके भीतर अधियज्ञ हैं—“अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृता वर।” मगर इसमें पूर्वके तीसरे श्लोकमें कर्म किसे कहते हैं, पूर्वके इस प्रश्नका जो उत्तर दिया गया है कि “पदार्थोंके उत्पादन और पालनका कारण जो त्याग या विमर्जन है वही कर्म कहा जाता है”—“भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः”, वह भी यज्ञका ही निरूपण है। क्योंकि जैसा कि कह चुके हैं, तीसरे अध्यायमें तो वृष्टि आदिके द्वारा यज्ञका यही काम कहा हो गया है। इसी अध्यायके अन्तिम—२८वें—श्लोकमें भी यज्ञ शब्द आया है। मगर उसकायही

मतलब है कि यज्ञ कोई उत्तम चीज है जिसका फल बहुत ही सुन्दर और रमणीय होता है। इससे ज्यादा कुछ नहीं कहा गया है।

नवेंके १५, १६ तथा २०-२८ श्लोकोंमें इस यज्ञका विस्तार पाया जाता है। १५वेंमें ज्ञान-यज्ञका ही विभिन्न रूप बताके दिखाया है कि उसके द्वारा कैसे भगवान्की पूजा होती है। १६वेंमें भगवान्को ही यज्ञ करार देके वैदिक यज्ञके साधन घी, अग्नि आदिको भी भगवान्का ही स्वरूप कह दिया है। २०, २१ श्लोकोंमें वैदिक सोम-यागादिका क्या परिणाम होता है और स्वर्ग पहुँचके उस यज्ञके करनेवाले फिर क्योंकर कुछी दिनों बाद लौट आते तथा जन्म लेते हैं, यह बताया गया है। २२वेंमें पुनरपि उसी ज्ञान-यज्ञके महत्त्वका वर्णन है। २३-२५ श्लोकोंमें सातवें अध्यायकी ही तरह दूसरे-दूसरे देवताओंके यज्ञोंकी बात कहके उसमें इतना और जोड़ दिया है कि वह भी भगवान्को ही पूजा है; हालाँकि जैसी चाहिये वैसी नहो है। क्योंकि उसे करनेवाले यह बात तो समझ पाते नहीं कि यह भी भगवत्पूजा ही है। इसीलिये वे चूकते हैं—उनका पतन होता है। जिस चीजमें मन लगाइये वही पहुँचियेगा—वही बनियेगा, यही तो नियम है और वे लोग तो दूसरोंमें—भूत-प्रेत, पितर आदिमें—ही मन लगाते हैं, उसी भावनासे यज्ञ या पूजन करते हैं। फिर उन्हें भगवान् कैसे मिलें? यही उनका चूकना है।

इस अध्यायके २६-२८ तीन श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है वह है तो यज्ञ ही। मगर है वह बहुत बड़ी चीज। कोई भी काम, जो निश्चित कर दिया गया हो, करते रहिये।* बस, वही भगवत्पूजा होती है यदि इसी भावनासे वह काम किया जाय, यही अमूल्य मन्तव्य इन श्लोकोंमें कहा गया है। कर्मोंके छुटकारेके लिये खुद कर्म ही किस प्रकार साबुनका काम करते हैं, यही चीज यहाँ पाई जाती है। इन श्लोकोंके सिवाय पीछेके १९वें श्लोकमें भी कुछ ऐसी बात कही गई है जिससे पता चलता है कि उसमें भी यज्ञका ही निरूपण है। भगवान्को तो उससे पूर्वके १६वें श्लोकमें यज्ञ कहा ही है। मगर इसमें जो यह कहा गया है कि “मैं ही वर्षा रोकता हूँ और उसे जारी भी करता हूँ”—“अहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च”, उससे पता चलता है कि यज्ञका ही उल्लेख है। क्योंकि तीसरे अध्यायमें तो कही दिया है कि “यज्ञसे ही वृष्टि होती है”—“यज्ञाद्भवति पर्जन्यः।” ‘उत्सृजामि’ शब्दका अर्थ है उत्सर्ग या छोड़ना—बाधा हटा देना। आठवेंमें जो विसर्ग कहा गया है वही है यह उत्सर्ग। यज्ञोंसे वृष्टिकी बाधा हटके पानी बरसता है। नवें अध्यायके अन्तके ३४वें श्लोकमें भी “मद्याजी” शब्द मिलता है, जिसका अर्थ है “भेरा-भगवान्का—यज्ञ करनेवाला—भगवत्पूजक”।

इसी श्लोकके प्रायः तीन चरण १८वें अध्यायके ६५वें श्लोकमें भी ज्यों पाये जाते हैं। अर्थ भी यही है।

दसवें अध्यायके तो केवल २५वें श्लोकमें जप यज्ञकी बात आई है। इसके बारेमें हम भी इस प्रसंगके शुरूमें ही कह चुके हैं। ग्यारहवें अध्यायके “नवेद-यज्ञाध्ययनैर्नदानैः” (४८), तथा “नदानेन नचेज्यया” (५३) श्लोकोंमें यज्ञ और इज्या शब्द आये हैं। इज्याका वही अर्थ है जो यज्ञका। यहाँ केवल यज्ञका उल्लेख है। कोई खास बात नहीं है। बारहवेंके १०वें श्लोकमें ‘तदर्थ’ यज्ञ भगवान्के लिये किये जानेवाले कर्मोंका उल्लेख है और यज्ञार्थ कर्मकी बात तो कही चुके हैं। इसीलिये वहाँ भी यज्ञकी ही बात है।

सोलहवें अध्यायमें यज्ञका जिक्र है केवल १५वें तथा १७वें श्लोकोंमें। यह बात बहुत अच्छी तरह ईश्वरवादके प्रसंगमें लिखी जा चुकी है। हाँ, सत्रहवें अध्यायमें यज्ञकी बात बार-बार अनेक रूपमें आई है। पहले और चौथे श्लोकमें श्रद्धापूर्वक यज्ञादि करने और सात्त्विक यज्ञोंका साधारण उल्लेख है। कोई विवरण नहीं है। हाँ, इतना कह दिया है कि कौनोंकी यज्ञपूजा किस प्रकार की होती है। यज्ञके सात्त्विक आदि तीन प्रकार यजनोय और पूजनीय पदार्थोंके ही हिसाबसे बताये गये हैं। फिर आगेके ११-१३—तीन—श्लोकोंमें यज्ञके कर्त्तक अपने ही भावों और विचारोंके अनुसार यज्ञके वही सात्त्विक आदि तीन भेद बताये गये हैं। इसके बाद २३-२५—तीन—श्लोकोंमें और कुछ न कहके यज्ञादि कर्मोंकी श्रुतियोंके पूरा करनेका सीधा उपाय बताया गया है, कि श्रद्धाके साथ-साथ यदि ओतत्सत् बोलके उन्हें किया जाय तो उनमें अधूरापन रही नहीं जाता—वे सात्त्विक बन जाते हैं। यही बात २७, २८ श्लोकोंमें भी पाई जाती है। २८वेमें हुत शब्दका अर्थ यज्ञ ही है। २७वेंका ‘तदर्थयिकम्’ भी इसी मानी-में आया है। यज्ञार्थ और तदर्थ एक ही चीज है।

अठारहवें अध्यायके ६५वेंके सिवाय ७०वें श्लोकमें भी ज्ञानयज्ञका उल्लेख है। गीताके उपसंहारमें ज्ञानयज्ञका नाम लेना कुछ महत्त्व रखता है। पहले भी तो कही चुके हैं कि और यज्ञोंसे ज्ञानयज्ञ श्रेष्ठ है। वही बात यहाँ याद हो आई है। खूबी तो यह है कि उस श्लोकमें गीताके पढ़नेवालेको ही कहा है कि वही ज्ञानयज्ञके द्वारा भगवान्की पूजा करता है। इस प्रकार पठन-पाठनको ज्ञानयज्ञके भीतर डालके गीताने सुन्दर पथ-प्रदर्शन किया है। यज्ञका अर्थ समझनेके लिये कुंजी भी दे दी है। इस अध्यायके प्रारम्भके ३, ५, ६ श्लोकोंमें भी यज्ञ, दान, तप इन तीन कर्मोंका बार-बार उल्लेख किया है और कहा है कि ये बुनियादी

कर्म है। इन्हें किसी भी दशामें छोड़ नहीं सकते। इस तरह यज्ञका महत्त्व सिद्ध कर दिया है।

इतनी दूरतक गोताके यज्ञका सामान्य तथा विशेष विचार कर लेनेके बाद अब हमें मीका मिलता है कि उसकी तहतमे घुसके देखें कि यह क्या चीज है। तीसरे अध्यायमे जो यज्ञचक्र बनाया गया है वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। उससे इस मामलेपर काफी प्रकाश पडता है। इसलिये पहले उमे ही देखें कि उसकी हकीकत क्या है। वहाँ यह क्रम पाया जाता है कि कर्मसे यज्ञका स्वरूप तैयार होना है, वह पूर्ण होता है—यज्ञसे वृष्टि होती है, वृष्टिसे अन्न होता है, अन्नमे भूतों यानी पदार्थों तथा प्राणियोंका भरण-पोषण होता है और उनको उत्पत्ति भी होती है। इस प्रकार जो एक शृंखला तैयार की गई है उसके एक सिरेपर भूत आ जाते हैं। भूतका अमल तात्पर्य है ऐंसे पदार्थोंमे जिनका अस्तित्व पाया जाय—यानी मत्ताधारु पदार्थमात्र। उसी शृंखलाके दूसरे सिरेपर कर्म पाया जाता है, ऐसा खयाल हो सकता है। होना भी ऐसा ही चाहिये। क्योंकि कर्मका ही सम्बन्ध पदार्थोंमे मिलाना है और यही चीज गोताको अभिमत भी है। मगर इससे चक्र तैयार हो पाता नहीं। क्योंकि जबतक शृंखलाके दोनों सिरे—छोर—मिल न जायें, जुट न जायें, चक्र होगा कैसे? चक्रका तो मतलब ही है कि शृंखलाके भीतरवाले सभी पदार्थोंका लगाव एक सिरेसे रहे और कहीं भी वह लगाव टूटने न पाये। फलतः एक बार एक पदार्थको शुरू कर दिया और वह चक्र खुदबखुद चालू रहेगा। केवल शृंखला रहनेपर और चक्र न होनेपर यह बात नहीं हो सकती। तब तो बार-बार शृंखलाकी लड़ियोंके किनारे पहुँचके नये सिरेसे शुरू करनेकी बात आ जायगी। मगर चक्रमे किनारेकी बात ही नहीं होती। सभी लड़ियाँ बीचमें ही होती हैं।

यह ठीक है कि भूतोंका तो कर्मसे ताल्लुक हई। भूतोंमे ही तो क्रिया पाई जाती और क्रियासे यज्ञका सम्बन्ध होके चक्र चालू रहता है। किनारेका सवाल भी अब नहीं उठता। यही सर्वजनसिद्ध बात है भी। मगर इसमें दो चीजोंकी कमी रह जाती है। एक तो यह बात निरी मैशीन जैसी चीज हो जाती है। भूतोंकी क्रियाके पीछे कोई ज्ञान, दिमाग या पद्धति है, या कि योंही वह क्रिया चालू है, जैसे घड़ीको सुइयोंको क्रिया चालू रहती है? यह प्रश्न उठता है और इसका उत्तर जरूरी है। मगर इस चक्रमे इसका उत्तर नहीं मिलता है। दूसरी बात यह है कि हमें तो अपने ही दिल-दिमागके अनुसार कर्मोंके करनेका हक है, गीताका यह सिद्धान्त बताया जा चुका है। इस चक्रमें यह बात भी साफ हो पाती नहीं और इसके बिना काम ठीक होता नहीं।

इसीलिये तीसरे अध्यायमें उस शृंखलामें दो लड़ें और भी जुटी है जो इस कमीकी पूर्ति कर देती है। दोई कमियाँ थीं और दो लड़ें जुट गईं। वहाँ कहा गया है कि अक्षरसे ब्रह्म और ब्रह्मसे कर्म पैदा होता है। कर्मका तो यज्ञके द्वारा उस शृंखलामें लगाव हुई। मगर प्रश्न यह होता है कि चक्र बनता है कैसे? अक्षरसे शुरू कर्के भूतोंपर खात्मा हो जानेपर मिलान तो होती नहीं। भूत और अक्षर तो दो जुदो चीजें हैं न? यह भी नहीं कि जैसे भूतोंसे कर्म बनते हों—उनके ही द्वारा कर्म होते हों—वैसे ही भूतोंसे अक्षर होता हो या बनता हो। फलतः भारी अड़चन आ जाती है। दोनों कमियोंकी पूर्ति कैसे हो गई यह बात तो अलग ही है—इसका भी पता नहीं चलता।

इस पहेलीको सुलझानेके लिये हमें ब्रह्म और अक्षरको पहले जान लेना होगा कि ये दोनों हैं क्या। पहले ही ब्रह्मको लें। गीतामें ब्रह्म शब्द तीन अर्थोंमें आया है। यों तो ब्रह्म शब्दका अर्थ है बृहत् या बड़ा—बहुत बड़ा, सबसे बड़ा। आमतौरसे ब्रह्म कहते हैं परमात्मा या भगवानको ही। उसे इमीलिये समंब्रह्म, परंब्रह्म या परब्रह्म और अक्षरब्रह्मभी कहा करते हैं। ब्रह्म शब्द गीतामें कुल मिलाके प्रायः तिरपन बार आया है। अध्याय और श्लोक जिनमें यह शब्द मिलता है इस तरह है—(२।७२), (३।१५), (४।२४, २५, ३१, ३२), (५।६, १०, १९, २०, २१, २४, २५, २६), (६।१४, २८, ३८, ४४), (७।२९), (८।१, ३, ११, १३, १६, १७, २४), (१०।१२), (११।१५, ३७), (१३।४, १२), (१४।३, ४, २६, २७), (१७।१४, २३, २४), (१८।४२, ५०, ५३, ५४)। किसी-किसी श्लोकमें कई कई बार आनेके कारण ५९ बारसे ज्यादा हो जाता है।

मगर यदि पूर्वापर विचार किया जाय तो पता चलेगा कि पाँच ही अर्थोंमें यह शब्द प्रयुक्त हुआ है। परमात्माके अर्थ में तो बारबार आया है और सबसे ज्यादा आया है। ब्राह्मण जातिके अर्थमें केवल एक बार १८वें अध्यायके ४२वें श्लोकमें पाया जाता है। यों तो इसी ब्रह्म शब्दसे बना ब्राह्मण शब्द कई बार आया है। प्रकृति या मायाके अर्थमें चौदहवें अध्यायके ३, ४ श्लोकोंमें पाया जाता है। असलमें उसके साथ महत् शब्द लगा है और उसका अर्थ है महान् या महत्तत्त्व। प्रकृतिसे जिस तत्त्वकी उत्पत्ति वेदान्त और सांख्यदर्शनोंमें मानी जाती है उसे ही महान्, महत् या महत्तत्त्व कहते हैं। तेरहवें अध्यायके ५वें श्लोकमें जिसे बुद्धि कहा है वह यही महत् है। यह है समष्टि या व्यापक बुद्धि, न कि जीवोंकी जुदा-जुदा। वहाँ जिसे अव्यक्त कहा है वही है प्रकृति और चौदहवेंमें उसीको ब्रह्म कहा है। सातवें अध्यायके चौथे श्लोकमें भी उसे बुद्धि और अव्यक्तको

को अहंकार कह दिया है। वहाँ मनका अर्थ है अहंकार और अहंकारका प्रकृति अर्थ है। चौदहवेंमें महत् शब्दके सम्बन्धसे ब्रह्मका अर्थ प्रकृति हो जाता है। प्रकृतिसे ही तो विस्तार या सृष्टिका पसारा शुरू होता है और सबसे पहले समष्टि बुद्धि पैदा होती है। इसीलिये प्रकृतिका विशेषण महत् दे दिया है। महत्तत्त्व भी तो प्रकृतिसे जुदा नहीं है, जैसे मिट्टीसे घड़ा।

ब्रह्म शब्दका चौथा अर्थ है हिरण्यगर्भ या ब्रह्मा। उसीको अव्यक्त भी कहा है। आठवें अध्यायके १६, १७ श्लोकोंमें ब्रह्माके ही अर्थमें ब्रह्म शब्द और १८वें में अव्यक्त शब्द आया है। ग्यारहवें अध्यायके १५वेंमें भी ब्रह्म शब्दका ब्रह्मा ही अर्थ है। छठेके चौदहवें तथा १७वेंके १४वें श्लोकमें ब्रह्मचारी एवं ब्रह्मचर्यवाला ब्रह्म शब्द वेदके ही अर्थमें सर्वत्र आता है और वहाँ भी आया है। चौथेके “ब्रह्मणोमुखे” का ब्रह्म शब्द भी वेदका ही वाचक है। इसी प्रकार छठे अध्यायके ४४वें श्लोकमें जो ब्रह्म शब्द है वह भी वेदार्थक ही है। उसके पूर्वमें ‘शब्द’ शब्द लग जानेसे दूसरे अर्थकी गुंजाइश वहाँ रही नहीं जाती। तीसरे अध्यायमें जो यज्ञचक्रके सिलसिलेमें ब्रह्म शब्द आया है वह भी वेदका ही वाचक है। शेष ब्रह्म शब्द परब्रह्म या परमात्माके ही अर्थमें आये हैं। शायद ही कहीं परमात्मा के सिवाय उक्त शेष चार अर्थोंमें किसीमें आये हो।

असलमें तो ब्रह्म शब्दके तीन ही मुख्य अर्थ गीतामें पाये जाते हैं और ये हैं वेद, परमात्मा, प्रकृति। यह भी कही चुके हैं कि आमतौरसे ब्रह्मका अर्थ परमात्मा ही होता है। शेष अर्थ या तो प्रसंगसे जाने जाते हैं, या किसी विशेषणके फलस्वरूप। दृष्टान्तके लिये प्रकृतिके अर्थमें ब्रह्म शब्दका प्रयोग होनेके समय प्रसंग तो हुई। पर, उसीके साथ महत् विशेषण भी जुटा है। यही बात वेदके अर्थमें भी है। शब्द ब्रह्मकी बात अभी कही गई है। “ब्रह्मणोमुखे” में जो ब्रह्मका अर्थ वेद होता है वह प्रसंगवश ही समझा जाता है। यज्ञोंका विस्तार वेदोंमें ही है। उसे ही वेदका मुख कह दिया है। मुख है प्रधान अंग। इसीलिये मुख और मुख्य शब्द प्रधानार्थक हैं। वेदोंके प्रधान अंशोंमें यज्ञोंका ही विस्तार पाया जाता भी है। जिन लोगोंने यहाँ “ब्रह्मणोमुखे” में ब्रह्मका अर्थ परमात्मा किया है उन्हें क्या कहा जाय? यज्ञोंका विस्तार वेदोंमें ही तो है। भगवानके मुखमें विस्तार है, यह अजीब बात है। हमें आश्चर्य तो तब और होता है जब वही लोग “त्रैविद्या मां सोमपाः” (१।२०), तथा “त्रयीधर्ममनुप्रपन्नाः” (१।२१), में खुद स्वीकार करते हैं कि त्रयी या तीनों वेदोंमें यज्ञयागादिका ही विशेष वर्णन है। फिर यहाँ वही अर्थ क्यों नहीं किया जाय? तीसरे अध्यायमें भी ब्रह्मका विशेषण सर्वगत है। गम् धातु संस्कृतमें ज्ञानके अर्थमें भी प्रयुक्त होती है।

इसीलिये अवगत शब्दका अर्थ है जाना हुआ । इस प्रकार सर्वगत शब्दका अर्थ है सब चीजोंको जनाने या बतानेवाला । खुद वेद शब्दका अर्थ है ज्ञान । ज्ञानसे ही तो सब चीजें प्रकाशित होती हैं या जानी जाती हैं । इसीलिये यहाँ अर्थ हो जाता है कि सभी बातोंको अवगत करानेवाले वेदोंसे ही कर्म आते हैं, पैदा होते हैं या जाने जाते हैं । वेदका तो काम केवल बताना ही है न ?

यह तो सभी वेदज्ञ जानते हैं कि यज्ञयागादि सभी प्रकारके कर्मोंपर बहुत ज्यादा जोर वेदोंने दिया है । मीमांसा दर्शन उन्हीं वेदवाक्योंके आधारपर कर्मोंका विस्तृत विवेचन करता है । श्रौत तथा स्मार्त्त सूत्रग्रन्थ इन्हीं वैदिक कर्मोंकी विधियाँ बताते हैं । यहाँतक कि यजुर्वेदके अन्तिम—४०वें—अध्यायके दूसरे मंत्रमें साफ ही कह दिया है कि “कर्मोंको करते रहके ही इस दुनियामें सौ साल जीनेकी इच्छा करे; क्योंकि मनुष्यमें कर्मोंका लेप न हो—वे मनुष्यको बन्धनमें न डालें—इसका दूसरा उपाय हई नहीं”—“कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः । एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥” यह तो कही चुके हैं कि भीताने भी कर्मोंको ही उनके बन्धनके धोनेका साबुन बताया है । उसने इसकी तरकीब भी सुझाई है ।

परन्तु दरअसल ब्रह्मके दोई भेद किये गये हैं । मुण्डक उपनिषद्के प्रथम खंडमें ही जिसे परा एवं अपरा विद्याके रूपमें “द्वे विद्ये वेदितव्ये” कहा है, उसी चीजको सफाईके साथ महाभारतके शान्तिपर्वके (२३१-६।२६९-१) दो श्लोकोंमें, जो हुबहू एक ही हैं, कह दिया है कि “ब्रह्म तो दोई हैं—पर तथा अपर या शब्द ब्रह्म और परब्रह्म । जो शब्दब्रह्ममें प्रवीण हो जाता है वही परब्रह्मको जान पाता है”—“द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्द ब्रह्म परं च यत् । शब्दब्रह्मणि निष्णातः परं ब्रह्माधिगच्छति ॥” इन्हीं दोमेंसे शब्द-ब्रह्मको गीता के तृतीय अध्यायमें सर्वगत ब्रह्म और पर-ब्रह्मको अक्षर कहा है । आठवें (८।३) में उसे ही अक्षर ब्रह्म और परमब्रह्म भी कहा है । और भी स्थान-स्थानपर यही बात पाई जाती है ।

इस प्रकार सर्वगत वेदसे यदि कर्मों की जानकारी होती है तो यह शंका कि कर्मोंके पीछे ज्ञान और दिमाग है या नहीं, अपने आप मिट जाती है । वेद तो ज्ञानको कहते ही हैं । इसलिये मानना पड़ता है कि यज्ञयागादि कर्म घड़ीकी सूई की चाल जैसे न होके ज्ञानपूर्वक होते हैं । इनकी व्यवस्था ही ऐसी है । इसीलिये तो जवाबदेही भी करनेवालों पर आती है । अब सिर्फ दूसरी शंका रह जाती है कि लोगोंको समझ-बूझके करनेकी बात है या नहीं । कहीं ऐसा तो नहीं कि किसीकी प्रेरणासे विवश होके ही कर्म करने पड़ते हैं । इसका उत्तर

“ब्रह्म अक्षरसे पैदा हुआ”—ब्रह्माक्षर समुद्भवम्” पद देते हैं। श्वेताश्वतर उपनिषद्के अन्तिम—छठे—अध्यायमें एक मंत्र आता है कि “जो परमात्मा सबसे पहले ब्रह्माको पैदा करके उसे वेदोंका ज्ञान कराता है—“यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदाश्च प्रहिणोति तस्मै” (६।१८)। जगह-जगह वैदिक ग्रंथोंमें यही बात पाई जाती है। मनु आदिने भी यही लिखा है। ब्राह्मण ग्रंथोंमें भी बार-बार यही कहा गया है। इससे यह बात तो निर्विवाद है कि अविनाशी या अक्षरब्रह्मसे वेद पैदा हुए। या यों कहिये कि उसने ही वेद बनाये। और जब ऐसा नहीं कहके कि परमात्माने कर्म बनाये, यह कहा है कि उसने वेद बनाये, तो स्पष्ट है कि हम वेदोंको पढके जानकारी हासिल करें और कर्मोंको समझ-बूझके करे। अगर यह कह दिया होता कि परमात्माने कर्म ही बनाये, तो यहा खयाल होता है कि कर्म करनेकी उसकी आज्ञा या मर्जी है। उसमे सोचने-विचारनेका प्रश्न है नहीं।

तब सवाल यह होता है कि चक्र कैसे बनेगा ? भूतोंका अक्षर ब्रह्मसे कौनसा सम्बन्ध है ? जबतक या तो भूतोंसे अक्षरब्रह्मकी उत्पत्ति न मानी जाय, या दोनोंकी एकता स्वीकार न की जाय तबतक शृंखलाके दोनों छोर पृथक्-पृथक् रहेंगे। वे मिलेंगे हर्गिज नहीं। मगर इन दोनोंमे एक भी संभव नहीं। भूतोंमें तो सभी पदार्थ आ जाते हैं, चाहे जड हो या चेतन। फिर सबकी एकता ब्रह्मके साथ होगी कैसे ? उनमे ब्रह्मकी उत्पत्ति तो कोई भी नहीं मानता। तब यह गुत्थी सुलझे कैसे ? यहाँ हमें फिर उपनिषदोंकी ही ओर देखना पडता है। तभी यह गाँठ सुलझेगी। गीता तो उपनिषद हुई। सभी अध्यायोंके अन्तमें ऐसा ही कहा गया भी है।

बृहदारण्यक उपनिषदके चतुर्थ अध्यायके पाचवें ब्राह्मणके ११वें मंत्रमे याज्ञवल्क्य एवं मैत्रेयीके सम्वादके सिलासिलेमे याज्ञवल्क्यने मैत्रेयीसे कहा है कि, “यथाद्रै-धाग्नेरभ्याहितस्य पृथग्भूमा विनिश्चिरन्त्येवं वा अरेऽस्य महतो भूतस्य निःश्वसित-मेतदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इतिहासः पुराणं विद्या उपनिषदः श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानिव्याख्यानीष्टं हुतमाशितं पायितमयं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतान्यस्यैवैतानि सर्वाणि निःश्वसितानि।” इसका आशय यह है कि “जिस तरह गीले ईधनसे अग्निका सम्बन्ध होनेपर उससे चारों ओर घुर्झा फैलता है, ठीक उसी तरह इस महान् भूतकी साँसके रूपमें ही ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास, पुराण, कला, उपनिषद, श्लोक, सूत्र, व्याख्यान, व्याख्यानोंके व्याख्यान, हवनके पदार्थ, यज्ञके भोज्य तथा पेय पदार्थ, यह लोक, परलोक, सभी भूत चारों ओर फैले हैं।”

यहाँ कई बातें हैं। एक तो वेदादि जितनी ज्ञानकी राशियाँ हैं उनका केन्द्र परमात्मा ही माना गया है। दूसरे सृष्टिके सभी पदार्थोंका पसारा उसीसे बताया गया है। तीसरे भूतोंको भी उसीकी साँसकी तरह कहा गया है। यानी भूत उससे जुदा नहीं हैं। चौथी बात यह है और यही सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है कि उस परमात्माको महाभूत कहा गया है। आगेके १४, १५ मंत्रोंमें उसीको अविनाशी आत्मा कहा है, जिसका नाश कभी नहीं होता, जो पकड़ा जा सकता नहीं, जो गलता-पचता नहीं, जो सटता नहीं, जिसे व्यथा नहीं होती और जो घटता नहीं तथा सभीको जानता है—“अविनाशी वा अरेऽयमात्मानुच्छित्ति-घर्मा । अगृह्यो नहि गृह्यतेऽशीर्यो नहि शीर्यतेऽसङ्गो नहि सज्जतेऽसितो न व्यथते न रिष्यते विज्ञातारमरेकेन विजानीयात् ।”

भूतोंका महाभूतके साथ सम्बन्ध तो बताई दिया है कि भूत उसी महाभूतके रूप हैं। सिर्फ व्यष्टि और समष्टिका विभेद है। मगर है वह सबोंकी आत्मा ही। समष्टि होनेके कारण ही उसे महाभूत कह दिया है। वह ज्ञानका आगार है। इसीलिये तो सबोंकी समझका प्रश्न हल हो जाता है। जबर्दस्ती कोई कुछ नहीं करता। जबर्दस्ती या प्रेरणाका सवाल यहाँ हई नहीं। सभी विवेकसे काम लेकर जिसे उचित समझें उसे करनेको स्वतंत्र है। व्यष्टि और समष्टिका ताल्लुक होनेसे अक्षरका भूतोंके साथ लगाव भी होई गया। दोनों तो एकही ठहरे। इस प्रकार चक्र पूरा हो गया। इसी यज्ञचक्रके जारी रखनेपर जोर दिया गया है।

इसमें कर्म न कहके यज्ञ कहने या इसे यज्ञचक्र बतानेमें खूबी यही है कि लोग यज्ञकी ओर आसानीसे आकृष्ट हो जाते हैं। लोगोंके दिल-दिमागमें उसका महत्त्व भरा पड़ा जो है। यह बात कर्मके सम्बन्धमें नहीं है, हालाँकि कर्मोंको यज्ञसे अलग नहीं कर सकते। कर्मोंसे ही यज्ञ सम्पन्न होता है। फिर भी उसे ऊँचा स्थान मिला है। यह बात भी है कि यज्ञके भीतर आत्मा, ईश्वर और ज्ञान भी आ जाते हैं। मगर कर्म कहनेसे इनका ग्रहण ही नहीं सकता है। यज्ञ को इतना व्यापक बना दिया है कि उसके भीतर सभी चीजें आ जाती हैं। समाजकी वृद्धि, रक्षा और प्रगतिके लिये जो कुछ भी किया जाय वह यज्ञके भीतर आ जाता है। आत्माको नीचे गिरनेसे रोकना यह बहुत बड़ा यज्ञ है। पतनसे उसे बचाना आवश्यक है। सत्रहवें अध्यायके छठें श्लोकमें जो आत्मा-परमात्माके कृश करनेकी बात कही गई है या घसीटनेकी—खींचनेकी—उसका भी मतलब नीचे गिराने, गिरने या पतनसे ही है। यह बात आसुरी कामोंसे होती है। इसीलिये उनकी निन्दा और यज्ञकी प्रशंसा की गई है। देखिये न,

दुनियाबी बातों में ऐसे लोग अपनी एवं ईश्वरकी कितनी झूठी कसमें खाते हैं और इस प्रकार अपने आपको तथा ईश्वरको भी कितना नीचे घसीट लाते हैं !

जैसे भूतका अर्थ है सत्ताधारी, ठीक उसी प्रकार अन्नका अर्थ है जिसे खाया-पिया जाय या जो औरोंको खा-पी जाय—“अद्यतेऽस्ति वा भूतानीत्यन्नम् ।” वृष्टि या पानीकी महायतासे जो भी चीजें तैयार हों या शुद्ध हों सभी अन्नके भीतर आ जाती है । वैदिक यज्ञादिसे या वैज्ञानिक रीतिसे जो वृष्टि कराई जाय, नहर आदिके जरिये या कुएँसे पानी वहाँ पहुँचाया जाय जहाँ जरूरत हो, वृक्षादिकी वृद्धिके जरिये वृष्टिको उत्तेजना दी जाय—क्योंकि यह मानी हुई बात है कि जंगलोंकी वृद्धिसे पानी ज्यादा बरसता है और काट देनेपर कम—या दूमरा भी जो तरीका अस्तित्वार किया जाय और जितनी भी वैज्ञानिक प्रक्रियाये सिखाई-पढाई जायें सभी यज्ञके भीतर आ जाती है । औषधियोंके जरिये, स्वच्छताका खूब प्रसार करके या जैसे हो जलकी शुद्धिके सभी उपाय यज्ञ ही है । फिर आगे जो कुछ भी जलके प्रभावसे हमारे कामके लिये—समाजके लाभके लिये—किया जाय, बनाया जाय—फिर चाहे वह शुद्ध हवा हो, खाद्य पदार्थ हो, जमीन हो, घर हों या दूमरी ही चीजे—सभी अन्नके भीतर आ जाती है । ज्ञान, ध्यान, समाधिके जरिये जो शक्ति पैदा होती है उससे क्या नहीं होता । योगसिद्धियोंका पूरा वर्णन योगसूत्रोमे है । इसलिये यह सब कुछ यज्ञ ही है । जो भी काम आत्मा, समाज तथा पदार्थोंकी सर्वांगीण उन्नतिके लिये जरूरी हों उससे चूकना पाप है । यही गीताका उपदेश है, यही यज्ञचक्रका रहस्य है ।

अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ

अब हमे जरा सानवे अध्यायके अन्त और आठवेंके शुरूमे कहे गये गीताके अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव और अधियज्ञका भी विचार कर लेना चाहिये । गीतामे यह बातें पढ़के सर्वसाधारणकी मनोवृत्ति कुछ अजीब हो जाती है । ये शब्द कुछ ऐसे नये और निराले मालूम पडते हैं जैसे विदेशी हों । असलमे यज्ञ, भूत, दैव, आत्मा शब्द या इनके अर्थ तो समझमे आते हैं । इसीलिये इनके सम्बन्धमे किमीको कभी गडबडी मालूम नहीं होती । मगर अध्यात्म आदि शब्द एकदम नये मालूम पडते हैं । इसीलिये कुछ ठीक जँचते नहीं । यही कारण है कि ये बातें पहली जैसी मालूम पडती है । ऐसा लगता है कि ये किसी और ही दुनियाकी चीजे हैं ।

एक बात और भी है । छान्दोग्य आदि उपनिषदोंमें अध्यात्म, अधिभूत और

अधिदैव या आधिदैवत शब्द तो पाये जाते हैं। इसलिये जो उपनिषदों का मंथन करते और उनका अर्थ समझते हैं वह इन शब्दोंके अर्थ गीतामें भी समझनेकी कोशिश कर सकते हैं, करते हैं। इनके अर्थ भी वे लोग जैसे-तैसे समझ पाते हैं। मगर अधियज्ञ बिल्कुल ही नया है। यह तो उपनिषदोंमें भी पाया जाता है नहीं। इसलिये न सिर्फ यह अकेला एक पहली बन जाता है, बल्कि अपने साथ अध्यात्म आदिको भी वैसी ही चीज बना डालता है। जब हम अधियज्ञका ठीक-ठीक आशय समझ नहीं पाते तो खयाल होता है कि हो न हो, अध्यात्म आदि भी कुछ इसी तरहकी अलौकिक चीजें हैं। आठवें अध्यायके ३, ४ श्लोकों में जो इनके अर्थ बताये गये हैं उनसे तो यह उलझन सुलझनेके बजाय और भी बढ़ जाती है। जिस प्रकार कहते हैं कि “मघवा मूल और विडोजा टीका”। यानी मघवा शब्दका अर्थ किसीने विडोजा किया सही। मगर उमसे सुननेवालों को कुछ पता ही न लगा। वे तो और भी परेशानीने पड़ गये कि यह विडोजा कौनसी बला है। मघवामें तो मघ शब्द था जो माघ जैसा लगता था। मगर विडोजा तो एकदम अनजान ही है। ठीक यही बात यहाँ हो जाती है। ये शब्द तो कुछ समझ में आते भी हैं, कुछ परिचित जैसे लगते हैं। मगर इनके जो अर्थ बताये गये हैं वे ? वे तो ठीक विडोजा जैसे हैं और समझमें आते ही नहीं।

बेशक यह दिक्कत है। इसलिये भीतरसे पता लगाना होगा कि बात क्या है। एतदर्थ हमें उपनिषदोंसे ही कुंजी मिलेगी। मगर वह कुंजी क्या है यह जाननेके पहले यह तो जान लेना ही होगा कि अधियज्ञ गीताकी अपनी चीज है। गीतामें नवीनता तो हुई। फिर यहाँ भी क्यों न हो ? गीताने यज्ञको जो महत्त्व दिया है और उसके नये रूपके साथ जो इसकी नई उपयोगिता उसने सुझाई है उसीके चलते अध्यात्म आदि तीनके साथ यहाँ अधियज्ञका आ जाना जरूरी था। एक बात यह भी है कि यज्ञ तो भगवत्पूजाकी ही बात है। गीताकी नजरोंमें यज्ञका प्रधान प्रयोजन है समाज कल्याणके द्वारा अत्मकल्याण और आत्मज्ञान। गीताका यज्ञ चौबीस घंटा चलता रहता है यह भी कही चुके हैं। इसलिये गीताने आत्मज्ञानके ही सिलसिलेमें यहाँ अधियज्ञ शब्दको लिखके शरीरके भीतर ही यह जानना-जानना चाहा है कि इस शरीरमें अधियज्ञ कौन है ? बाहर देवताओं को या तीर्थ ओर मन्दिरमें भगवानको ढूँढ़ने के बजाय शरीर के भीतर ही यज्ञ-पूजा मानके गीताने उसीको तीर्थ तथा मन्दिर करार दे दिया है ओर कह दिया है कि वहाँ आत्मा-परमात्मा को ढूँढ़ो। बाहर भटकना बेकार है। प्रश्न और उत्तर दोनोंमें ही जो “इस शरीरमें”—“अत्र देहेऽस्मिन्” कहा गया है उसका यही रहस्य है।

इस सम्बन्धमें एक बात और भी जान लेना चाहिये। अगस्त कोन्त (Auguste Comte) नामक फ्रांसीसी दार्शनिकने तथा और भी पश्चिमी दार्शनिकोंने किसी चीजके और खासकर समाज और सृष्टिके विवेचनके तीन तरीके माने हैं, जिन्हें पोजिटिव (Positive), थियोलौजिकल (Theological) और मेटाफिजिकल (Metaphysical) नाम दिया गया है। मेटाफिजिक्स अध्यात्मशास्त्रको कहते हैं, जिसमें आत्मा-परमात्माका विवेचन होता है और थियोलौजो कहते हैं धर्मशास्त्रको, जिसमें स्वर्ग, नर्क तथा दिव्यशक्ति-सम्पन्न लोगोका, जिन्हें देवता कहते हैं, वर्णन और महत्त्व पाया जाता है। पोजिटिवका अर्थ है निश्चित रूपसे प्रतिपादित या सिद्ध किया हुआ, बताया हुआ। कोन्तके मतसे किसी पदार्थको दैवी या आध्यात्मिक कहना ठीक नहीं है। वह इन बातोंको बेवकूफी समझता है। उसके मतसे कोई चीज स्वाभाविक (Natural) भी नहीं कही जा सकती। ऐसा कहना अपने आपके अज्ञानका मबूत देना है। किन्तु हरेक दृश्य पदार्थोंका जो कुछ ज्ञान होता है वही हमें पदार्थोंके स्वरूपोंको बता सकता है और उसीके जरिये हम किसी वस्तुके बारेमें निर्णय करते हैं कि कंसी है क्या है आदि। बेशक, यह ज्ञान आपेक्षिक होता है—देश, काल, परिस्थिति और पूर्व जानकारी की अपेक्षा करके ही यह ज्ञान होता है, न कि सर्वथा स्वतन्त्र। इसी ज्ञानके द्वारा उसके पदार्थोंका विश्लेषण करके जो कुछ स्थिर किया जाता है वही पोजिटिव है, असल है, वस्तुतत्त्व है। इसी प्रणालीको लोगोंने आधिभौतिक विवेचनकी प्रणाली कहा है। इसे ही मैटेरियलिस्टिक मेथड (Materialistic method) भी कहते हैं। शेष दो को क्रमशः आधिदेवत एवं आध्यात्मिक विवेचन प्रणाली कहते हैं।

आधिदेवत प्रणालीमें दिव्य शक्तियोंकी सत्ता स्वीकार करके ही आगे बढ़ते हैं। उसमें मानते हैं कि ऐसी अलौकिक ताकतें हैं जो संसारके बहुतसे कामोंको चलाती हैं। बिजलीका गिरना, चन्द्र-सूर्य आदिका भ्रमण तथा निश्चित समयपर अपने स्थानपर पहुँच जाना, जिससे ऋतुओंका परिवर्तन होता है, आदि बातें ऐसे लोग उस दैवी-शक्तिके ही प्रभावसे मानते हैं। यह बातें मानवीय शक्तिके बाहरकी हैं। हमारी तो वहाँ पहुँच हई नहीं। सूर्यसे निरन्तर ताप निकल रहा है। फिर भी वह ठंडा नहीं होता! ऐसा करनेवाली कोई दिव्य-शक्ति ही मानी जाती है। हम किसी चीजको कितना भी गर्म करें। फिर भी खुद बातकी बातमें वह ठंडी हो जाती है। मगर सूर्य क्यों ठंडा नहीं होता? उसमें ताप कहाँसे आया और बराबर आता ही क्यों कहाँसे रहता है? ऐसे प्रश्नोंका उत्तर वे लोग यही देते हैं संसारका काम चलानेके लिये वह ताप और प्रकाश अनिवार्य होनेके कारण संसार

का निर्माण करनेवाली वह दैवी-शक्ति ही यह सारी व्यवस्था कर रही है। इसी प्रकार प्राणियोंके शरीरोंकी रचना बगैरहको भी ले सकते हैं। जाने कितनी बूँद वीर्यकी योंही गिर जाती है और पता नहीं चलता कि क्या हुई। मगर देखिये उसीकी एक ही बूँद स्त्रीके गर्भमें जानेसे साढ़े तीन हाथका मोटा-ताजा, विद्वान और कलाकार मनुष्यके रूपमें तैयार हो जाता है सिंह, हाथी आदि जन्तु बन जाते हैं ! यह तो इन्द्रजाल ही मालूम होता है ! मगर है यह काम किसी अदृश्य हाथ या दिव्य शक्तिका ही। इसलिये उसकी ही पूजा-आराधना करें तो मानव-समाजका कल्याण हो। वह यदि जरासी भी नजर फेर दे तो हम क्यासे क्या हो जायें। शक्तिका भंडार हो तो वह देवता आखिर है न ? जिस प्रकार आधि-भौतिकवादी जड़ पदार्थोंकी पूजा करते हैं या यों कहिये कि इन्हींके अध्ययनमें दिमाग खर्चना ठीक मानते हैं, ठीक वैसे ही आधिदैवतवादी देवताओंके ही ध्यान, अन्वेषण आदिको कर्त्तव्य समझते हैं।

आध्यात्मिक पक्ष इन दोनोंको ही स्वीकार न करके यही मानता है कि हर चीजकी अपनी हस्ती होती है, सत्ता होती है, अपना अस्तित्व होता है। वही उसकी अपनी है, स्व है, आत्मा है। उमे हटा लो, अलग कर दो। फिर देखो कि वह चीज कहाँ चली गई, लापता हो गई ! मगर जबतक उसकी आत्मा मौजूद है, सत्ता कायम है तबतक उममे कितनी ताकतें हैं ! बारूद या डिनामाइटसे पहाड़ोंको फाड़ देते हैं। बिजलीमे क्या-क्या करामाती काम नहीं होते ! आग क्या नहीं कर डालती ! दिमागदार वैज्ञानिक क्या-क्या अनोखे आविष्कार करने हैं ! हाथी पहाड़ जैसा जानवर कितना बोझ ढो लेना है ! मिह कितनी बहादुरी करता है ! मनुष्योंकी हिम्मत और वीरताका क्या कहना ! मगर यह सब बातें तभीतक होती हैं जबतक इन चीजोंकी हस्ती है, सत्ता है, आत्मा है। उसे हटा दो, सत्ता मिटा दो। फिर कुछ न देखोगे। अतएव यह आत्मा ही असल चीज है, इसीकी सारी करामात है। इसका हटना या मिटना यही है कि हम इसे देख नहीं पाते। यह हमसे ओझल हो जाती है। इसका नाग तो कभी होता नहीं, हो सकता नहीं। आखिर नाशकी भी तो अपनी आत्मा है, सत्ता है, हस्ती है। फिर तो नाश होनेका अर्थ ही है आत्माका गहना। यह भी नहीं कि वह आत्मा जुदा-जुदा है। वह तो सबोमे—सभी पदार्थोमे—एक ही है। उसे जुदा करे कौन ? जब एक ही रूप, एक ही काम, एक ही हालत ठहरी, तो विभिन्नताका प्रश्न ही कहाँ उठता है ? जो विभिन्नता मालूम पडती है वह बनावटी है, झूठी है, धोका है, माया है। यह ठीक है कि शरीरोमें ज्ञानके साधन होनेसे चेतना प्रतीत होती है। मगर पत्थरमें यह बात नहीं। लेकिन आत्माका इससे क्या ? आग सर्वत्र है।

मगर रगड़ दो तो बाहर आ जाय । नहीं तो नहीं ! ज्ञानको प्रकट करनेके लिये इन्द्रियाँ आगके लिये रगड़नेके समान ही हैं । इस तरह आध्यात्मिक पक्षवाले सर्वत्र आत्माको ही देखते हैं, हूँदते हैं । उसे ही परमात्मा मानते हैं ।

अन्य मतवाद

कुछ लोगों का खयाल है कि इन्ही आधिभौतिक, आदिदैवत एवं आध्यात्मिक—तीनों—पक्षोंका जिक्र गीतामें किया गया है । उनके मतसे गीताका यहो कहना है कि हमें इन सभी पक्षोंको जानना चाहिये । जिन्हे मुक्ति लेना है और जन्म-मरणसे छूटकारा पाना है उन्हे इन सभी पक्षोंका मन्थन करना ही होगा । वे खामखा इन सबोंका मन्थन करते हैं । सातवें अध्यायके अन्तके जिन दो श्लोकोंमें ये बातें कही गई हैं और इसीलिये आठवेंके शुरूमें इनके बारेमें पूछनेका मौका अर्जुनको मिल-गया है, उनमें पहले यानी २९वें श्लोकमें तो उनके मतसे कुछ ऐसा ही लिखा भी गया है । वह श्लोक यों है, “जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये । ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥” इसका अर्थ यह है कि “जो लोग भगवानका आश्रय लेकर जन्म, मरणादिमें छूटकारा पानेकी कोशिश करते हैं वे उस ब्रह्मको पूरा-पूरा जान लेते हैं, सभी कर्मोंको जान जाते हैं और अध्यात्म आदिको भी जानने हैं ।” इसमें वे लोग अपना खयाल सही साबित करते हैं ।

मगर बात दरअसल ऐसी है नहीं । वस्तुओके विवेचनके उक्त तीन तरीके हैं सही । इन्हे लोग अपनी-अपनी रुचि एवं प्रवृत्तिके अनुसार ही अपनाते भी हैं । मगर यहाँ उन तरीकों तथा प्रणालियोंमें मतलब हाँगिज है नहीं । यदि इन श्लोकोंसे पहलेके सिर्फ सातवें अध्यायके ही श्लोकोंपर गौर किया जाय तो साफ मालूम हो जाता है कि आत्मा परमात्माकी एकताके ज्ञानका ही वह प्रसंग है । इसीलिये वही बात किसी न किसी रूपमें कई प्रकारसे कही गई है । १६-१९ श्लोकोंमें तो भक्तोंके चार भेदोंको गिनाके ज्ञानीको ही चौथा माना है और कहा है कि “ज्ञानी तो मेरी—भगवानकी—आत्मा ही है” —“ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्” (७।१८) । इसकी वजह भी बताने है कि “वह तो हमसे—परमात्मासे—बढ़के किमीको मानता ही नहीं और हमीमें डूब जाता है” —“आस्थितः सहि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम्” (७।१८) । लेकिन इसके बाद ही जो यह कहा है कि “संसारमें जो कुछ है वह सबका सब वासुदेव—परमात्मा—ही है, ऐसा जो समझता है, वह तो अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है” —“वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः” (७।१९), वह तो बाकी बातोंको हबामें मिला देता है । उससे तो स्पष्ट हो जाना है कि यही एक ही चीज दरअसल जाननेकी है ।

इतना ही नहीं। इसके आगे २०-२७ श्लोकोंमें उन लोगोंकी काफी निन्दा भी की गई है जो दूसरे देवताओं या पदार्थोंकी ओर झुकते हैं। उनकी समझ घपलेमे पडी हुई बताई गई है, “हृतज्ञानाः” (७।२०)। इसीलिये तुच्छ एवं विनाशशील फलोको ही वे लोग प्राप्त कर पाते हैं”,—“अन्तवत्तु फलं तेषां” (७।२३)। भौतिक दृष्टिवालोंके बारेमें तो यहाँतक कह दिया है कि हमारे असली रूपको न जानके ही ऐसे बुद्धिहीन लोग स्थूल रूपमे ही हमे देखते हैं,— “अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः” (७।२४)। आगेके तीन श्लोकोंमें इसी बातका स्पष्टीकरण हुआ है। अन्त मे तो यहाँतक कह दिया है कि रागद्वेषके चलने जो अपने-पराये और भले-बुरेकी गलत धारणा हो जाती है उसीका यह नतीजा है कि लोग इधर-उधर इस सृष्टिके भौतिक पदार्थोंमे भटकते फिरते हैं— “इच्छाद्वेष समुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत। सर्वभूतानि समोहं मर्गे यान्ति परन्तप” (७।२७)। इसके विपरीत जिन मत्कर्मियो मे यह रागद्वेषादि ऐब नही है वे अपने-पराये आदिके झमेलेमे न पडके पक्के निश्चय एवं दृढसंकल्पके साथ केवल हमीं—परमात्मा—मे रम जाते है,—“येपा त्वन्तगतं पापं जनाना पुण्यकर्मणाम्। ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढव्रता” (७।२८)। इसीके बाद वे श्लोक आये है। तब कैसे कहा जाय कि उनमे आधिभौतिक आदि विवेचनोपर जोर दिया गया है या ऐसे विवेचनोको जानकरी अवश्य प्राप्तव्य बताई गई है ?

इसके सिवाय उक्त तीन बातोंके अलावे ब्रह्म और कर्मकी जानकारीकी भी तो बात वही लिखी है। शंका भी इन दोनों हीके बारेमें की गई है। उत्तर भी दिया गया है। भला अधियज्ञको तो उन्ही तीनोंके साथ जैसे-नैसे जोडके वे लॉग पार हो जाते है। मगर मरनेके समय भगवान की जानकारी कैसे होती है, यह भी तो एक प्रश्न है। पता नहीं वे लोग इसे किस पक्षमे डालते है। ऐसा तो कोई पुराना पक्ष है नहीं। और अधियज्ञवाला पक्ष तो बिलकुल ही नया है। फिर पुरानोंके साथ इसका मेल कैसे होता है ? खूबी तो यह है कि उनने ‘अधिदेह’ नामका एक दूसरा भी पक्ष यहीपर खडा कर दिया है और यह ऐसा है कि “न भूतो न भविष्यति।” यदि वे लोग यह समझ पाते कि अध्यात्म शब्दमे जो आत्मा शब्द है वह देहके ही मानीमे है और जहाँ-जहाँ यह शब्द छान्दोग्य, बृहदारण्यक आदि उपनिषदा या ओर जगह आया है इसी मानीमे आया है, तो शायद अधिदेहकी बात बोलनेकी हिम्मत ही न करते। ज्यादा तो नहीं, लेकिन हमारा उनमे यही अनुरोध है कि छान्दोग्यके पहले अध्यायका दूसरा, खंड बृहदारण्यकके पहले अध्यायके पाँचवे ब्राह्मणका २१वाँ मन्त्र तथा कौषीतकी उपनिषदके चौथे अध्यायके ९-१७ मंत्रोंको गौरसे पढ़ जाये। तब उन्हें

पता लगेगा कि अध्यात्ममें जो आत्मा शब्द है वह शरीरका ही वाचक है या नहीं ।

लेकिन जब कर्म, ब्रह्म और मरण कालका ब्रह्मज्ञान किसी पुराने पक्षकी चीज नहीं है तो फिर अध्यात्म वगैरहको ही क्यों पुराने पक्षमें घसीटा जाय ? और इन पक्षोंको जाननेमें लाभ ही क्या ? किसी विश्वविद्यालयकी न तो परीक्षा ही देनी है और न कोई उपाधि ही लेनी है । कोई पुस्तक भी नहीं लिखनी है कि पाण्डित्यका प्रदर्शन किया जायगा या खंडन-मंडन ही होगा, जिसके लिये इन अनेक पक्षोंकी जानकारी जरूरी हो जानी है । यहाँ तो ब्रह्मज्ञान और मोक्षका ही सवाल है । सो भी मरण कालकी जानकारीकी बात उठाके यह भी जनाया है कि विशेष रूपसे मरण समयके लिये जरूरी बातें यहाँ बता दी गई हैं । यही कारण है कि चार श्लोकोंमें ये बातें खत्म करके पाँचवेंके ही “अन्तकाले च” आदि शब्दोंमें शुरू करके उसी अन्तकाल या मरण समयकी ही बातें अन्ततक लिखी गई हैं । तरीका भी बताया गया है कि किम प्रकार उस समय आत्मा और ब्रह्मका साक्षात्कार होता है । मरनेपर लोग किन-किन रास्तोंमें होके जाते हैं यह बात भी अन्तमें कही गई है । ऐसी हालतमें आधिभौतिक आदि मतवादोंका तो यहाँ अवसर ही नहीं है । इसीलिये मानना पड़ता है कि इन बखेड़ोंसे यहाँ कोई भी मतलब नहीं है ।

अपना पक्ष

असल बात यह है कि प्राचीन समयमें कुछ ऐसी प्रणाली थी कि हम क्या हैं, यह संसार क्या है और हमारा इसके साथ सम्बन्ध क्या है. इन्हीं तीन प्रश्नोंको लेकर जो अनेक दर्शनोंकी विचारधारायें हुई थीं और आत्मा-परमात्मा आदिका पता लगा था, या यों कहिये कि इनकी कल्पना की गई थी, उन्हींमें एक व्यावहारिक या अमली धारा ऐसी भी थी कि उसके माननेवाले निरन्तर चिन्तनमें लगे रहते थे । उनकी बात कोई शास्त्रीय-विवेचनकी पद्धति न थी । वे तो खुद दिन-रात सोचने-विचारने एवं ध्यानमें ही लगे रहते थे । इसीलिये हमने उनकी धारा या प्रणालीको अमली और व्यावहारिक (Practical) कहा है । इस प्रणालीके सैद्धान्तिक पहलूपर लिखने-पढ़ने या विवाद करनेवाले भी लोग होंगे होंगे । मगर हमारा उनसे मतलब नहीं है और न गीताका ही है । गीतामें तो अमली बातका वह प्रसंग ही है । वही बात वहाँ चल रही है । आगे भी मरण समयकी बात आ जानेके कारण अमली या व्यावहारिक चीजकी ही आवश्यकता हो जाती है ।

मरणकालमें कोरे दार्शनिकवादोंसे सिवाय हानिके कुछ मिलने-जुलनेवाला तो है नहीं ।

ऐसे लोगोंने दृश्य—बाहरी—संसारको पहले दो भागोंमें बाँटा । पहले भागमें रखा अपने शरीरको । अपने शरीरसे अर्थ है चिन्तन करनेवालोंके शरीरसे । फिर भी इस प्रकार सभी जीवधारियोंके शरीर, या कमसे कम मनुष्योंके शरीर इस विभागमें आ जाते हैं । क्योंकि सोचने-विचारनेका मौका तो सभीके लिये है । हालाँकि एक आदमीके लिये दूसरोंके भी शरीर ऐसे ही हैं जैसे अन्न, वस्त्र, पृथिवी, वृक्ष आदि पदार्थ । शरीरके अतिरिक्त शेष पदार्थोंको भूत या भौतिक माना गया । पीछे इन भौतिक पदार्थोंके दो विभाग कर दिये गये । एक तो ऐसोंका जिनमें कोई खास चमत्कार नहीं पाया जाता । इनमें आगये वृक्ष, पर्वत, नदी, समुद्र, पृथिवी आदि । दूसरा हुआ उन पदार्थोंका जिनमें चमत्कार पाया गया । इनमें आये चन्द्र, सूर्य, विद्युत् आदि । इस प्रकार शरीर, पृथिवी आदि सूर्य प्रभृति, इन तीन विभागोंमें दृश्य संसारको बाँट दिया गया । शुरूमें तो शरीरके सिवाय आत्मा, स्व, या निज नामकी और चीजका पता था नहीं । इमलिये शरीरको ही आत्मा भी कहने थे । पृथिवी आदि स्थूल पदार्थोंको, जिनमें चमत्कार या दिव्य-शक्ति नहीं देखी गई, भूत कहने लगे । भूतका अर्थ है ठोस । इन्हें छूके इनका ठोसपन जान सकते थे । मगर जो आदमीकी पहुँचके बाहरके सूर्य, चन्द्र, विद्युत् आदि पदार्थ थे उन्हें देवता, देव या दिव्य कहते थे । इनके ठोसपनका पता तो लगा मकने न थे । ये चीज आकाशमें ही नजर आती हैं । इमलिये आकाश को भी दिव्य या द्यु कहते थे । वह ठोस भी तो नहीं है । जिम स्वर्ग नामक स्थानमें इन दिव्य पदार्थोंका निवास माना गया वह भी दिव्य या द्यु कहा जाने लगा ।

इस प्रकार आत्म या आत्मा, भूत और देव या देवता इन—तीन— विभागोंके हो जानेके बाद सोचने-विचारने, चिन्तन या ध्यानकी प्रक्रिया आगे बढ़ी । आगे चलके शरीरके विश्लेषण करनेपर इन्द्रिय प्राण, बुद्धि आदिको शरीरसे स्वतंत्र स्वीकार करना पड़ा । भौतिक शरीरको छोड़ देनेके बाद भी इन्द्रिय, प्राणादि रहते हैं । तभी तो जन्म, मरण, पुनर्जन्म आदिकी बात मानी जाती है । यदि ये अलग न होते तो कौन जाता, कौन आता और किमका जन्म बार-बार होता ? फलतः आत्मा या शरीरमें रहनेके कारण ही इन्द्रियादिको अध्यात्म कहा गया । उपनिषदोंमें यही बात रह-रहके लिखी पाई जाती है । पाणिनीय व्याकरणके अव्ययीभाव समासके नियमानुसार यही अर्थ भी अध्यात्म शब्दका है कि आत्मामें

रहनेवाला । 'अधि'को अव्यय कहते हैं । उसीका आत्म शब्दके साथ समास होके अध्यात्म बना है । फिर कालान्तरमें जब अन्वेषण और भी आगे बढ़ा तो शरीर, इन्द्रियादिसे अलग आत्मा नामक एक अजर अमर पदार्थकी कल्पना हुई । उसकी भी जानकारी तो शरीरमें ही होती है । उसे भी इसीलिये अध्यात्म कह दिया । उसी आत्माको जब परमात्मा मान लिया और इसका विवेचन भी किया गया तो सभी विवेचनोंको अध्यात्मशास्त्र, आध्यात्मिकशास्त्र या आध्यात्मिकविवेचन नाम दिया गया ।

इसी प्रकार भौतिक पदार्थों या भूतोंका भी विश्लेषण एवं विवेचन किया गया और उनमें जो रूप, रस, गन्ध आदि खूबियाँ या विशेषताएँ पाई गईं उन्हें अधिभूत कहा गया । वे भूतोंमें ही जो पाई गईं । कुछ अन्वेषणकर्ता यहीं टिक गये और आगे न बढ़े । दूसरे लोग आगे बढ़े और इन भूतोंमें भी सत्ता, अस्तित्व आदि जैसी चीजोंका पता लगाया । इनके बारेमें हमने पहले ही बहुत कुछ कहा है । इसी प्रकार देव या देवता कहे जानेवालोंकी भी जाँच-पड़ताल होती रही । भूतोंके अन्वेषण होनेपर जिन पदार्थोंको अधिभूत कहा गया उनके सम्बन्धके विवेक, विचार और मंथन आदिको ही आधिभौतिक नाम दिया गया । इसी तरह देवों या देवताओंमें जो भी विभूति, खूबी, चमक, आभा वगैरह जान पड़ी उसे अधिदेव, अधिदैव या अधिदैवत नाम दिया गया । तत्सम्बन्धी चिन्तन, ध्यान या विवेचन भी आधिदैवत, आधिदैव या आधिदैविक कहा जाने लगा । पीछे तो लोगोंने अधिभूत और अधिदैवको एकमें मिलाके सबोंके भीतर एक अन्तर्यामी पदार्थको मान लिया, जो सबोंको चलाना है, कायम रखता है, व्यवस्थित रखता है । उसी अन्तर्यामीको ब्रह्म या परमात्मा कहने लगे । सबसे बड़ा होनेके कारण ही उसे ब्रह्म कहना शुरू किया । शरीरके भीतरवाली आत्माको व्यष्टि मानके ब्रह्मको परमात्मा, बड़ी आत्मा या समष्टि आत्मा कहनेकी रीति चल पड़ी ।

ऊपर हमने जो कुछ लिखा है वह शुरूसे लेकर आजतककी स्थितिका संक्षिप्त वर्णन है । शुरूसे ही यह हालत तो थी नहीं । यह परिस्थिति तो क्रमिक विकास होते-होते पैदा हो गई है । जब स्वतंत्र रूपसे लोगोका चिन्तन चलता था तो कोई अध्यात्म-विमर्शमें लगे थे, कोई अधिदैव-विचारमें और कोई अधिभूत-विवेचनमें । यह तो संभव न था कि सभी लोग सभी बातें सोच सकें । तब तो सभी बातें अधूरी ही रह जातीं । कोई भी पूरी न हो पाती, अन्ततक पहुँच पाती नहीं । और ज्ञानकी वृद्धिके लिये यह अधूरापन सर्वथा अवाञ्छनीय है, त्याज्य है । यही कारण है कि अलग-अलग सोचनेवाले अपने-अपने कामोंमें लीन थे । यही कारण है कि जबतक सब लोग गोष्ठी या परस्पर विमर्श नहीं कर लेते थे

तबतक अनेक स्वतंत्र निश्चयोंपर पहुँचते थे। यह बात स्वाभाविक थी। श्वे-
ताश्वतर उपनिषदके पहले ही दो मंत्रों “ब्रह्मवादिनो वदन्ति, किं कारणं ब्रह्म
कुतः स्म जाताः” आदि, तथा “कालः स्वभावो नियतियदृच्छा” आदिमें यही
मतभेद और विचारभेद बताया गया है। साथ ही सभी सोचनेवालोंको ब्रह्मवादी
ही कहा है, न कि किसीको भी कमबेश। उसीके छठे अध्यायके पहले मंत्रमें भी
इसी प्रकारके विचार-विभेदका उल्लेख “स्वभावमेके कवयो वदन्ति” आदिके
द्वारा किया है। वहाँ सबोंको कवि या सूक्ष्मदर्शी कहा है। छान्दोग्यके छठे अध्याय
के दूसरे खंडके पहले ही मंत्रमें “मदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तद्वैक
आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्” आदिके जरिये यही विचार विभिन्नता
बताई गई है और अगले “कुनस्तु खलु” मंत्रमें इसीका खंडन-मंडन लिखा गया
है। फलतः विभिन्न विचारोंके प्रवाह होने जरूरी थे।

वैसी हालतमें जो परम कल्याण या मोक्षकी आकांक्षा रखता हो उसके दिलमें
यह बात स्वभावतः उठ सकती है कि कहीं धोका और गड़बड़ न हो जाय; कहीं
ऐसा रास्ता न पकड़ लें कि या तो भटक जायें या परीशानीमें पड़ जायें; कहीं
ऐसे मार्गमें न पड़ें जो अन्ततक पहुँचानेवाला न होके मुख्य मार्गसे जुटनेवाली
पगडंडी या छोटी-मोटी सड़क हो; राजमार्गके अलावे कहीं दूसरे ही मार्गके पथिक
न बन जायें; कहीं ऐसा न हो कि मार्ग तो सही हो, मगर उसके लिये जरूरी
सामान सम्पादन करनेवाले उपाय या रास्मे छूट जायें और सारा मामला अन्तमें
खटाईमें पड़ जाय। जो सभी विचारपद्धतियों एवं चिन्तनमार्गोंको बखूबी नहीं
जानते और न उनके लक्ष्य स्थानोंका ही पता रखते हैं उनके भीतर ऐसी जिज्ञा-
साका पैदा होना अनिवार्य है। जिन्हें सभी विचार प्रवाहोंका समन्वय या एकी-
करण विदित न हो और जो यह समझ सके न हों कि पुष्पदन्तके शब्दोंमें रुचि
या प्रवृत्तिके अनुसार अनेक मार्गोंको पकड़नेवाले अन्तमें एक ही लक्ष्यतक—पर-
मात्मातक—पहुँचते हैं—“रुचीनां वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथ जुषाम्, नृणामेको
गम्यव्रत्वमपि पयसामर्णव इव”, वे तो घबराके सवाल करेंगे ही कि “परमात्माका
ध्यान तो हम करेंगे सही, लेकिन अध्यात्म, अधिदैव, अधिभूतका क्या होगा ?
उनकी जानकारी हमें कैसे होगी ? यदि न हो तो कोई हानि तो नहीं ?

सबसे बड़ी बात यह है कि उस काममें फँस जानेपर कर्मसे तो अलग हो
जाना ही होगा। यह तो संभव नहीं कि ध्यान और समाधि भी करें और
कर्मोंको भी पूरा करें। ऐसी दशामे संसारका एवं समाजका कल्याण कहीं गड़-
बड़ीयें न पड़ जाय यह खयाल भी परीशान करेगा ही। उनका यह काम ऐसे

मंगलकारी कर्मोंके भीतर तो शायद ही आये । कमसे कम इसके बारेमें उन्हें सन्देह तो होगा ही । फिर काम कैसे चलेगा ? और अगर जानकार लोग ही समाजके लिये मंगलकारी कामोंको छोड़के अपने ही मतलबमें—अपनी ही मुक्तिके साधनमें—फँस जायें, तो फिर संसारकी तो खुदा ही खैर करे । तब तो संसार पथदर्शनके बिना चौपट ही हो जायगा । इसके अतिरिक्त यज्ञवाला प्रश्न भी उन्हें परीशान करेगा । जब पहले ही कहा जा चुका है कि “यज्ञोंके बिना तो यही खैरियत नहीं होती, परलोकका तो कुछ कहना ही नहीं”—“नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कृतोऽन्यः कुरुसत्तम” (४।३१), तो काम कैसे चलेगा ? तब तो सब खत्म ही समझिये । यज्ञके ही बारेमें एक बात और भी उठ सकती है । यदि कहा जाय कि यज्ञ तो व्यापक चीज है । अतएव ध्यान और समाधिके समय भी होता ही रहता है, तो सवाल होता है कि यज्ञमें असल लक्ष्य, असल ध्येय कौन है जिसे सन्तुष्ट किया जाय ? कहीं वह कोई दूसरा तो नहीं है । ज्ञान, ध्यान तो शरीरके भीतर ही होता है और यह यदि यज्ञचक्रमे आगया तब तो अच्छी बात है । तब तो बीमारी, दुर्बलता, अशक्ति और मरणावस्थामे भी यह हो सकता है । इसीलिये तब खासतौरमे यह जानना जरूरी हो जाता है कि शरीरके भीतर जब यज्ञ होता है तो उससे किसकी तृप्ति होती है, कौन सन्तुष्ट होता है ? कहीं नास्तिकोंकी तरह खाओ-पिओ, मौज करोकी बात तो नहीं होती और केवल अपना ही सन्तोष तो नहीं होता ? असलमे उस यज्ञसे परमात्मातक पहुँचते हैं या नहीं यही प्रश्न है । इसीलिये देहके भीतर ही अधियज्ञको जाननेकी उत्कंठा हुई है । क्योंकि सबसे महत्वपूर्ण चीज यही है और सबसे सुलभ भी । मगर यदि इससे इन्द्रियादिकी ही पुष्टि हुई तो सारा गुड़ गोबर हो जायगा । इसीलिये सभी प्रश्न किये गये हैं । यह ठीक है कि सातवें अध्यायके अन्तमे कृष्ण ने कह दिया है कि वह ज्ञान सर्वांगपूर्ण है—इसमे कोई कमी नहीं है; क्योंकि अधिभूत आदिको भी ऐसा पुरुष बखूबी जानता है । लेकिन जबतक अर्जुनको पता न लग जाय कि आखिर ये अधिभूत आदि हैं क्या, तबतक सन्तोष हो तो कैसे ? इसालिये आठवेंके शुरूमें उसने यही पूछा है, यही प्रश्न किये हैं ।

उनके उत्तर भी ठीक वैसे ही हैं जिनसे पूछनेवालेको पूरा सन्तोष हो जाय । मरनेके समय भगवानको जाननेकी जो उत्कंठा दिखाई गई थी उसका सम्बन्ध अधियज्ञसे ही है । इसीलिये उसे उसके बाद ही रखा है और उसका उत्तर शेष समूचे अध्यायमें दिया गया है । क्योंकि सब प्रश्नोंका मतलब चौपट हो जाय, यदि वह बात न हो सके । अर्जुनको यह भी खयाल था कि कृष्ण कहीं अपने आपकी ही भक्तिकी बात न करते हों, और इस प्रकार ब्रह्मज्ञानसे नाता ही न

रह जानेपर कल्याणमें बाधा न पड़ जाय । इसीलिये अर्जुनने पूछा कि आखिर वह ब्रह्म क्या है ? आपसे या ईश्वरसे अलग है या एक ही चीज ? उसका यह भी खयाल था कि कहीं ब्रह्म या परमात्मा भी वैसा ही चन्द्रोजा न हो जैसी यह दुनिया । तब तो मुक्तिका यत्न ही बेकार हो जायगा । हिरण्यगर्भको भी तो ब्रह्मा या ब्रह्म कहते हैं और उसका नाश माना जाता है । यही कारण है कि उस ब्रह्मासे पृथक् परम अक्षर या अविनाशी ब्रह्मका निरूपण आगे किया गया है । वहाँ बताया गया है कि क्यों ब्रह्माका नाश होता है और कैसे, लेकिन अक्षर ब्रह्मका क्यों नहीं ।

उत्तरसे सभी बातोंकी पूरी सफाई हो जाती है । परम अक्षरको ब्रह्म कहा है । असलमें १५वें अध्यायके “द्वाविमौ पुरुषौ लोके” (१६) श्लोकमें जीवको भी अक्षर कहा है । इसीलिये परम आत्मा—परमात्मा—की ही तरह यहाँ परम अक्षर कहनेसे परमात्माका ही बोध होता है । नहीं तो गड़बड़ होती ।

अध्यात्मको स्वभाव कहा है । ब्रह्मके बाद स्वभाव शब्द आनेसे इसमें स्वका अर्थ वही ब्रह्म ही है । उसीका भाव या स्वरूप स्वभाव कहा जाता है । अर्थात् अध्यात्म, जीव या आत्मा ब्रह्मका ही रूप है । गीतामें स्वभाव शब्द कई जगह आया है । अठारहवें अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमें कई बार यह शब्द प्रकृति या गुणोके अनुसार दिल-दिमागकी बनावटके ही अर्थमें आया है । उसी अध्यायके ६०वें श्लोकवालेका भी वही अर्थ है । पाँचवें अध्यायके “न कर्तृत्व” (१४) श्लोकमें जो स्वभाव है उसका अर्थ है सांसारिक पदार्थों या सृष्टिका नियम । मगर जैसे अठारहवें अध्यायके स्वभाव शब्दमें स्वका अर्थ है गुण और तदनुसार रचना, उसी तरह पाँचवें अध्यायमें स्वका अर्थ है इसके पहलेके सांसारिक पदार्थ, जिनका जिक्र उसी श्लोकमें है । ७वेंके ही २०वें श्लोकमें जो भाव शब्द है उसका अर्थ है पदार्थ या हस्तो—अस्तित्व । ठीक उसी प्रकार इस श्लोकमें भी स्वभावका अर्थ हो जाता है ब्रह्मका भाव, अस्तित्व या रूप । दूसरा अर्थ ठीक नहीं होगा ।

कमका जो स्वरूप बताया गया है वह भी व्यापक है । “भूतभावोद्भवकरो विसर्गः” यही उसका स्वरूप है । इसका अर्थ है जिससे पदार्थोंका अस्तित्व, वृद्धि या उत्पत्ति हो उस त्याग, जुदाई या पार्थक्यको कर्म कहते हैं । यहाँ विसर्ग शब्द और सातवेंके २७वेंका सर्ग शब्द मिलते-जुलते हैं । संस्कृतके धातुपाठमें जो धातुओंका अर्थ लिखा गया है वहाँ सृज धातुका विसर्ग ही अर्थ लिखा है । पहले कह चुके हैं कि “तपाम्यहमहं वर्ष” (९।१९) श्लोकमें उत्सृजामिका जो उत्सर्ग अर्थ है वही विसर्गका भी है । दोनोंमें सृज धातु ही है । वर्णमालामें आखिर

अक्षर जो स्वरगणनामें पाया जाता है उसे भी विसर्ग एवं विसर्जनीय कहते हैं । ब्राह्मणग्रन्थोंमें 'वैसर्जन होम' आता है । वहाँ भी विसर्जनका अर्थ है समाप्ति या खात्मा, या छोड़ देना । स्वरोका अन्त होनेके कारण ही विसर्ग आखिरी स्वरवर्ण है । वहाँ भी उस सिलसिलेका अन्त है । मलमूत्रादिके त्याग या वीर्यपातको भी विसर्ग कहते हैं । सारांश यह है कि जिस चीजके छोड़ने, अलग करने, पूरा करने, प्रयोग करने, त्यागनेसे सृष्टिकी उत्पत्ति, रक्षा, वृद्धि आदि हो सके वही कर्म है । इस प्रकार इस व्यापक अर्थमें ज्ञान, ध्यान, समाधि वगैरहका भी समावेश हो जाता है और इस तरह प्रश्नकर्त्ताका शक जाता रहता है । यह कम कल्याणकारी चीजें नहीं हैं । गीताका कर्म कोई पारिभाषिक या खास ढंगकी चीज नहीं है, यही आशय है ।

“अधिभूतं क्षरोभावः” का अर्थ है कि पदार्थोंका जो क्षर स्वरूप है, या यों कहिये कि उनकी विनाशिता है वही अधिभूत है । भाव शब्द तीन बार इतनी ही दूरमे आ गया है और तीनोंका एक ही अर्थ है सत्ता, अस्तित्व या रूप । पहले कह चुके हैं कि आखिर दृश्यजगत् या भौतिकपदार्थोंमें जो विनाशिता है वह तो अजर-अमर है । यदि वह ऐसी न हो और सदा रहनेवाली न हो तो पदार्थ ही अविनाशी बन जाये । इसीलिये वही उनका असली रूप है, स्व है, आत्मा है । आत्माको तो गीताने बार-बार अविनाशी कहा है । इस मन्बन्धमे वृहदारण्यकका वचन भी पहले ही लिखा जा चुका है । इस प्रकार अधिभूत भी आत्मा या परमात्मामे जुदा नहीं है । मगर उसे जिस ढंग से कहा है उसमें सुन्दर दार्शनिकता पाई जाती है । इसी अध्यायके २०वें श्लोकमें भाव शब्द जिस अर्थमें आया है वही अर्थ यहाँ भी है—पदार्थोंका असल मूल वही है जिसे आत्मा या परमात्मा कहते हैं ।

“पुरुषश्चाधिदैवतम्” का अर्थ है कि “पुरुष ही अधिदैवत है ।” गीताके “द्वाविमौ पुरुषौ” श्लोककी बात कह चुके हैं । उसमें पुरुष आता है । उसीमें “क्षरः सर्वाणि भूतानि” भी लिखा है, जिससे अधिभूतका अर्थ साफ होता है । मगर प्रकृति तथा जीव दोनोंको ही पुरुष कहा गया है, यह बात याद रखनेकी है । उससे आगेके १७वें श्लोकमे “उत्तमः पुरुषः” शब्दोंमें परमात्माको उत्तम पुरुष या दोनोंसे ही पृथक् बताया है और १८वेंमें उसीको पुरुषोत्तम भी कहा है । इससे सिद्ध हो जाता है कि अधिदैवत भी वही परमात्मा या पुरुष है और है वह सभीका स्वरूप “वासुदेवः सर्वम् ।”

अन्तमे “अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे” के द्वारा यह कह दिया है कि मैं—परमात्मा—ही सभी शरीरोंके भीतर अधियज्ञ हूँ । जो दिनरात श्वास-प्रश्वास, खानपान,

निद्रा, बोलचाल, विचार, ध्यान आदिके रूपमें “यत् करोऽपि यद्वनासि” (९।२७) के अनुसार अखंड यज्ञ जारी है उससे भगवानकी ही पूजा हो रही है, यही इसका आशय है। यह पूजा सुलभ और सुकर है। फलतः चिन्ताका अवसर रही नहीं जाता।

सातवें अध्यायके अन्तिम—२९, ३०—श्लोकोंमें जो कुछ कहा है वह भी हमारे पूर्वके बताये इसी अर्थका पोषक है। उन दोनों श्लोकोंका पूरा विचार किया जाय तो यही अभिप्राय व्यक्त होता है कि जन्म-मरण आदिके संकटोंसे छुटकारा सदाके लिये पा जानेके विचारसे जो लोग भगवानमें ही रमते और यही काम करते हैं वह उस पूर्ण ब्रह्मको भी जानते हैं, अध्यात्मको भी और सभी कर्मोंको भी। अधिभूत, अधिदैव तथा अधियज्ञके रूपमें भी भगवानको वही जानते हैं। इसीलिये पूर्ण योगी होनेके कारण मरण समयमें भी परमात्माको साक्षात् जान लेते हैं। दूसरे शब्दोंमें इसका आशय यह है कि जो ल्हेग अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ, अध्यात्म, ब्रह्म और कर्मको जानते हैं वही परमात्माको अन्तमें भी जानते हैं। वही जरामरण—जन्ममरण—से छुटकारा पानेका यत्न भी ठीक-ठीक करते हैं। हर हालतमें जाननेसे ही मतलब है; न कि शास्त्रीय पद्धति एवं वादविवादसे। ये सभी एक ही चीज है यह इससे साफ हो जाता है। “एकै साधे सब सधै” भी चरितार्थ हो जाता है। इसलिये भगवानमें रमनेवालेके लिये चिन्ताकी कोई गुंजाइश रह जाती नहीं।

एक ही बात और कहके इस लम्बे विवेचनको पूरा करेंगे। जिस सातवें अध्यायमें अध्यात्म आदि आये हैं और आठवें तक चले गये हैं उसके शुरूका ही श्लोक ऐसा है, “ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः। यज्जात्वा नेह भूयोन्य-ज्जातव्यमवशिष्यते” (७।२)। इसका भाव यह है कि “हम तुम्हें ज्ञान-विज्ञान दोनों ही बतायेंगे, सो भी पूरा-पूरा। उसके बाद तो कुछ जानना बाकी रही नहीं जायगा।” इससे यह स्पष्ट होता है कि आगे जो कुछ कहा गया है वह ज्ञान और विज्ञानके ही सिलसिलेमें विस्तारके साथ आया है। ज्ञान और विज्ञानकी बात यहींसे शुरू होके सत्रहवें अध्यायके अन्ततक पाई जाती है। अठारहवेंमें भी बहुत कुछ वही है। सातवें अध्यायका तो नाम ही है ज्ञान-विज्ञान योग। नवें अध्यायके पहले श्लोकमें भी “ज्ञानं विज्ञानसहितं” आया ही है। इसपर आगे और भी लिखेंगे। लेकिन ज्ञान-विज्ञानकी बात चालू है यह तो मानना ही होगा। उसी प्रसंगसे अध्यात्म आदि आये हैं यह भी निर्विवाद है।

और यह ज्ञान एवं विज्ञान है क्या चीज ? ज्ञान तो है जानकारी या अनुभव और उसमें जब विशेषता या खूबी आ जाय तो वह हुआ विज्ञान। किसीने हमें

कह दिया या हमने कहीं पढ़ लिया कि सफेद और पीले रंगोंको मिलाके लाल तैयार करते हैं। यही हुआ लाल रंगके बारेमें ज्ञान। इसे सामान्य जानकारी भी कह सकते हैं। मगर जब समने खुद दोनों रंगोंको मिलाके लाल रंग तैयार कर लिया और उसकी पूरी जानकारी हासिल कर ली, तो वही हो गया विज्ञान। दूसरा दृष्टान्त लीजिये। कहीं पढ़ लिया या जान लिया कि हाइड्रोजन और ऑक्सिजन नामक हवाओंको विभिन्न अनुपातमें मिलानेसे ही जल तैयार हो जाता है। यह ज्ञान हुआ। और जब किसी प्रयोगशालामे जाके हमने इसका प्रयोग खुद करके देख लिया या दूसरोंसे प्रयोग करा लिया तो वही विज्ञान हुआ। विज्ञानसे वस्तुके गंभीर जानकारी हो जाती है।

प्रकृतमें भी यही बात है। योंही आत्मा-परमात्मा या जीव-ब्रह्म और मंसारकी बात कह देनेसे काम नहीं चलता। वह बात दिग्भ्रमोंमें बैठ पाती नहीं। यदि बैठाना है तो उसका प्रयोग करके देखना होगा—यह देखना होगा कि किम पदार्थसे कौन कैसे बनता है, रहता है, खत्म होता है। यदि परमात्मा ही सब कुछ है तो कैसे, इसका विश्लेषण करना होगा। जब तक ब्योरेवार सभी चीजोंको अलग-अलग करके न देखेंगे तब तक हमारा ज्ञान पक्का न होगा, विज्ञान न होगा, दिलमें बैठेगा नहीं। फलतः उससे कल्याण न होगा। इसीलिये अध्यात्म, अधिभूत आदि विभिन्न रूपोंमें आत्मा या परमात्माका जानना जरूरी हो जाता है और इसीलिये उसका उल्लेख आया है। बिना इसके जिज्ञासुओंको सन्तोष कैसे हो ?

इसीलिये सातवेके आखिरी—३०वे—श्लोकका जो लोग ऐसा अर्थ करते हैं कि भगवानके ज्ञानके साथ ही अधिभूत आदिका पृथक् ज्ञान होना चाहिये, यही गीताकी मंशा है, वह भूलते हैं। वहाँ तो सबोंको परमात्म स्वरूप ही—“वासुदेवः सर्वमिति”—जानना है। ब्रह्म तथा अधियज्ञको तो परमात्म-रूप साफ ही कहा है। जीव—अध्यात्म—भी तो वही है। हाँ, कर्म शायद अलग हो। मगर वह तो व्यापक है। फलतः अन्ततोगत्वा वह भी जुदा नहीं है।

४. कर्मवाद और अवतारवाद

गीताकी अपनी निजी बातोंपर ही अबतक प्रकाश डाला गया है। मगर गीतामें कुछ ऐसी बातें भी पाई जाती हैं, जो उसकी खास अपनी न होनेपर भी उनके वर्णनमें विशेषता है, अपनापन है, गीताकी छाप लगी है। वे बातें तो हैं दार्शनिक। उनपर दर्शनोंने खूब माथापच्ची की है, वाद-विवाद किया है। गीताने उनका उल्लेख अपने मतलबसे ही किया है। लेकिन खूबी उसमें यही है कि उनपर उसने अपना रंग चढ़ा दिया है, उन्हें अपना जामा पहना दिया है। गीताकी निरूपणशैली पौराणिक है। इसके बारेमें आगे विशेष लिखा जायगा। फलतः इसमें पौराणिक बातोंका आ जाना अनिवार्य था। हालांकि ज्यादा बातें इस तरह की नहीं आई हैं। एक तो कुछ ऐसी है जिन्हें ज्योंकी त्यों लिख दिया है। इसे दार्शनिक भाषामें अनुवाद कहते हैं। वैसा ही लिखनेका प्रयोजन कुछ और ही होता है। जबतक वे बातें लिखी न जायें आगेका मतलब सिद्ध हो पाता नहीं। इसलिये गीताने ऐसी बातोंका उपयोग अपने लिये इस तरह कर लिया है कि उनके चलते उसके उपदेशका प्रसंग खड़ा हो गया है।

मगर ऐसी भी एकाध पौराणिक बातें आई हैं जिन्हें उसने सिद्धान्तके तौरपर, या यों कहिये कि एक प्रकारसे अनुमोदनके ढंगपर लिखा है। वे केवल अनुवाद नहीं हैं। उनमें कुछ विशेषता है, कुछ तथ्य है। ऐसी ही एक बात अवतारवादकी है। चौथे अध्यायके ५-१० श्लोकोंमें यह बात आई है और बहुत ही सुन्दर ढंगसे आई है। यह योंही कह नहीं दी गई है। लेकिन गीताकी खूबी यही है कि उसपर उसने दार्शनिक रंग चढ़ा दिया है। यदि हम उन कुल छे श्लोकोंपर गौर करें तो साफ मालूम हो जाता है कि पुराणोंका अवतारबाला सिद्धान्त दार्शनिक साँचेमें ढाल दिया गया है। फलतः वह हो जाता है बुद्धि-ग्राह्य। यदि ऐसा न होता, तो विद्वान और तर्क-वितर्क करनेवाले पंडित लोग उसे कभी स्वीकार नहीं कर सकते। मजा तो यह है कि दार्शनिक साँचेमें ढालनेपर भी वही रूखापन, वह वादविवादकी कृता आने नहीं पाई है जो दार्शनिक रीतियोंमें पाई जाती है। सूखे तर्कों और नीरस दलीलोंकी ही तो भरमार वहाँ होती है। वहाँ सरसताका क्या काम? दार्शनिक तो केवल वस्तुतत्त्वके ही खोजनेमें परीशान रहते हैं। उन्हें फुर्सत कहाँ कि नीरसता और सरसता देखें?

ईश्वरवाद

हम उसी चीजपर यहाँ विशेष प्रकाश डालने चले हैं। लेकिन उस अवतार-वादकी जड़में कर्मवाद है और है यह दार्शनिकोंकी चीज। गीताने उसीको ले लिया है। इसलिये जबतक कर्मवादका विवेचन नहीं कर लिया जाता, अवतार-वादका रहस्य समझमें आ सकता नहीं। यही कारण है कि हम पहले कर्मवादकी ही बात उठाते हैं। यह कर्मका सिद्धान्त किसी न किसी रूपमें अन्य देशोंके भी बहुतरे दार्शनिकोंने—पुरानोंने और नयोंने भी—माना है। यह दूसरी बात है कि उनमें खुलके ऐसा न लिखा हो। उनके अपने लिखनेके तरीके भी तो निराले ही थे और सोचनेके भी। इसीलिये उनमें यह बात निराले ही ढंगमें—अपने ही ढंगमें—मानी या लिखी है। मगर हमारे देशके तो आस्तिक-नास्तिक सभी दार्शनिकोंने यह कर्मवाद स्वीकार किया है, सिवाय चार्वाकके। न्याय, सांख्य आदि दर्शनोंके अलावे जैन, बौद्ध, पाण्डुपत आदिने भी इसे माफ स्वीकार किया है। यह बात तो पहले ही कही जा चुकी है कि गीताने भी कर्मवादको माना है। मगर वह पौराणिक ढंगके कर्मवादको स्वीकार न करके दार्शनिक कर्मवादको ही मानती है, यह भी बताया जा चुका है। गीताके और और स्थानोंमें भी यह बात पाई जाती है। १८वे अध्यायके “दैव चैवात्र पंचमम्” (१८।१४) में यही बात ‘दैव’ शब्दसे कही गई है, यह भी कह चुके हैं। चौथे अध्यायके “जन्म कर्म च मे दिव्यम्” (४।९) में दैवकी जगह दिव्य शब्द आया है। मगर बात वही है। दोनों शब्दोंका अर्थ भी एक ही है। दिव्य शब्दसे ही दिव्य या दैव शब्द बनते भी हैं। यों तो उसके ७, ८—दो—श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है वह कर्मवादके ही आधारपर कहा जा सकता है। दूसरे ढंगसे वह कभी भी युक्तिसंगत होई नहीं सकता।

हाँ तो आइये जरा इस कर्मवादकी दार्शनिक तहमें पहले घुमें और देखें कि इसकी हकीकत क्या है। हम पहले कह चुके हैं कि पदार्थोंमें बराबर परिवर्तन जारी है। फलतः कुछी दिनों बाद चीजें बदलके एकदम नई बन जाती हैं यद्यपि हमें ऐसा पता नहीं चलता और न हम यही समझ पाते हैं कि मचमुच कोई चीज बदल चुकी है। इस बातमें वैज्ञानिकोंकी भी सम्मति दी जा चुकी है। गीताने भी यह बात शुरूमें ही “देहिनोऽस्मिन्” (२।१३) में स्वीकार की है। हमने वहीपर इस परिवर्तनके दृष्टान्तके रूपमें किसी कोठी या बर्तनमें बन्दकरके रखे गये चन्द्र-रुका दृष्टान्त भी दिया है और बताया है कि किस तरह नया चावल कुछ दिनोंमें बदलके बिलकुल ही दूसरा बन जाता है। यहाँ भी हम फिर उसी दृष्टान्तको लेंगे। हालाँकि जो कुछ विचार अब करेंगे वह दूसरे ढंगसे, दूसरे पहलूसे होगा।

मगर इसे समझने के लिये वहाँ लिखी सभी बातें स्मरण कर लेने की हैं। दुबारा लिखना व्यर्थ है। वैज्ञानिककी प्रयोगशालाकी भी जो बात वहाँ लिखी है, खयाल कर लेने की है।

जब हम देखते हैं कि प्रतिक्षण प्रति सेकण्ड हरेक पदार्थसे अनन्त परमाणु निकलते और उनकी जगह नये-नये आ धमकते हैं तो हमें आश्चर्यचकित हो जाना पड़ता है। इसीलिये प्रयोगशालामें बैठके ही यह बात सूँघनेकी है। क्योंकि दूसरे ढंगसे इसपर आमतौरसे लोगोंको विश्वास होई नहीं सकता। लोगोंके दिमागमें यह बात समाई नहीं सकती कि प्रतिक्षण हरेक पदार्थके भीतरमें असंख्य परमाणु निकलते और भागते रहते हैं और उनकी जगह ले लेने हैं नये-नये बाहरसे आके। विज्ञानके प्रतापसे यह बात अब लोगोंके दिमागमें आसानीसे आ जाती है। मगर पुराने जमानेमें जब ये वैज्ञानिक यन्त्र कहीं थे नहीं और न ये प्रयोगशालाये थी, तब हमारे दार्शनिक विद्वानोंने ये बातें वैसे सोच निकाली यह एक पहेली ही है। फिर भी इसमें तो कोई शक हुई नहीं—यह तो सर्वमान्य बात है—कि उनमें ये बातें सोची थी, ढूँढ़ निकाली थी। इन्हींके अन्वेषण, पर्याविक्षण और सोच-विचारने उन्हें अगत्या कर्मवादके सिद्धान्ततक पहुँचाया और उसे माननेको मजबूर किया। या यों कहिये कि इन्हींको ढूँढ़ते-ढूँढ़ते उनमें कर्मवादका सिद्धान्त ढूँढ़ निकाला।

हमारे नैयायिक दार्शनिकोंका एक पुराना सिद्धान्त है कि एक ही स्थानमें दो द्रव्योंका समावेश नहीं होता। पार्थिव, जलीय आदि सभी पदार्थोंको उनमें द्रव्य नाम दिया है। रूप, रस आदि गुणोंमें कोई भी जिन पदार्थोंमें पाये जायें उन्हींको उनमें द्रव्य कहा है। वे यह भी मानते आये हैं कि कई द्रव्योंके संयोगसे नया द्रव्य तैयार होता है। दृष्टान्तके लिये कई सूतोंके परस्पर जुट जानेसे कपड़ा बनता है। सूत भी द्रव्य है और कपड़ा भी। फलतः यही है कि सूत अवयव है और कपड़ा अवयवी। सूतोंके भी जो रेशे होते हैं उन्हींसे सूत तैयार होते हैं। फलतः रेशोंकी अपेक्षा सूत हुआ अवयवी और रेशे हो गये अवयव। रेशोंके भी अवयव होते हैं और उन अवयवोंके भी अवयव। इस प्रकार अवयवोंकी धारा—परम्परा—चलती है। उधर कपड़ेको भी काट-छाँटके ओर जोड़-जाड़के कुर्ता, कोट वगैरह बनाते हैं। वहाँपर कपड़ा अवयव हो जाता है और कोट, कुर्ते अवयवी। जितने नये सूत जुटते जाते हैं उतना ही लम्बा कपड़ा होता जाता है—नया-नया कपड़ा बनता जाता है। उधर अवयवोंके भी अवयव करते-करते कहीं न कहीं एक जाना जरूरी होता है, जहाँसे यह काम शुरू हुआ है। क्योंकि अगर कहीं एक न और हर अवयवके अवयव करते जायें तो पता ही नहीं लगता कि

आखिर अवयवीका बनना कब और कहाँसे शुरू हुआ । इसीलिये जहाँ जाके रुक जायँ उसीको नैयायिकोंने परमाणु कहा है । परमाणु (Atom) का अर्थ ही सबसे छोटा, छोटेसे छोटा—जिससे छोटा हो न सके । परमाणुवादके बारेमें और भी दलीलें हैं । मगर हमें यहाँ उनमें नहीं पढ़ना है । उनपर कुछ प्रकाश आगे डाला गया है गुणवादके प्रकरणमें ।

इस प्रकार परमाणुओंके जुटने—संजोग—से चीजें बनती रहती हैं । अब मान लें कि कुछ परमाणुओंने मिलके एक चीज बनाई । लेकिन, जैसा कि कह चुके हैं कि पुराने परमाणुओंका निकलना और नयोंका जुटना जारी है, जब कुछ और भी परमाणु पुरानोंके साथ, जिनने आपसमें मिलके कोई चीज बनाई थी, आ जुटे तो अब जो चीज बनेगी वह तो दूसरी ही होगी । पहली तो यह होगी नहीं । क्योंकि पहलीमें तो नये परमाणु थे नहीं । इसी प्रकार कुछ सूतोंको जुटाकर कपड़ा बना । मगर सूत तो जुटते ही रहते हैं । इसलिये नये सूतोंको पुगानोंके साथ जुटनेपर कपड़ा भी बनता ही जायगा । हाँ, यह नया होगा, न कि वही पहलेही वाला । क्योंकि पहले तो ये नये सूत जुटे न थे । यही हालत सबत्र जारी रहती है । अब यहींपर नैयायिकोंकी वह बात आती है कि एक ही स्थानमें दो द्रव्योंका समावेश नहीं हो सकता है ।

चाहे परमाणुओंवाली बातमें या सूतोंवाली । हम हर हालतमें देखेंगे कि नये-नये कपड़े या नई-नई चीजें बनती जाती हैं । मगर सवाल तो यह होता है कि जिन सूतोंसे पहला कपड़ा बना है उन्हींके साथ कुछ दूसरोंके जुटनेसे दूसरा और तीसरा बनता है । यह बात चाहे जैसे भी देखें, यह तो मानना ही होगा कि पहलेके जिन सूतोंसे पहला कपड़ा बना और उन्हींमें उसका समावेश है, अँटाव है, उन्हींमें दूसरा भी बनता है और उसके बादवाले कपड़े भी बनते हैं; हालाँकि दूसरे-तीसरे आदिका अँटाव कुछ नये सूतोंमें भी रहता है । मगर पहले सूतोंमें भी तो रहता ही है । पीछेवाले कपड़े पहलेवाले सूतोंके बिलकुल ही बाहर तो चले जाते नहीं । ऐसी हालतमें उन्हीं सूतोंमें कई कपड़े कैसे अँटेंगे, यही तो पहेली है । कपड़े तो द्रव्य हैं और द्रव्य तो जगह घेर लेते हैं । इसीसे नैयायिक कहते हैं कि एक ही स्थानमें एकसे ज्यादा द्रव्योंका अँटाव या समावेश नहीं हो सकता ।

तब सवाल होता है कि यदि एक ही कपड़ा उनमें रहेगा तो साफ ही है कि जोई पीछे या नया बनेगा, तैयार होगा, तैयार होता जायगा वही सभी—नये पुराने—सूतोंमें समाविष्ट होगा । फलतः पहलेवाले हट जायँगे, नष्ट हो जायँगे, खत्म हो जायँगे । जैसे-जैसे नये सिरसे कपड़ा बनता जायगा तैसे-तैसे पहले बने कपड़े नष्ट होते जायँगे । इस प्रकारके सभी पदार्थोंमें यही प्रक्रिया जारी रहती

है—पहलेवालोंके नाशका यह सिलसिला जारी रहता है । दूसरा उपाय है नहीं—दूसरा चारा है नहीं । बात तो कुछ अजीब और बेढंगीसी मालूम पड़ती है । मगर हमें इस दुनियामें कितनी ही बेढंगी बात माननी ही पड़नी है । जब बुद्धि और तर्ककी कसौटीपर कसते हैं तो जो बातें खरी उतरें उनके माननेमें उष्ण क्या है ? किसी जमानेमें सूर्य स्थिर है और पृथिवी चलती है; इस बातके कहने-वालोंको बड़ी आफतें झेलनी पड़ीं । मगर गणित और हिसाब-किताबकी मजबूरी जो थी ; वे लोग करते क्या ? नतीजा यह हुआ कि आज आमतौरसे वही बात मानी जाने लगी है ।

पहले विज्ञानका यह विकास न होनेके कारण लोगोंको इसमें झिझक हुई । मगर आज तो विज्ञानने ही बता दिया है कि जरूर ही पुराने वस्त्र, पुराने चावल, पुराने पदार्थ नष्ट हो जाते हैं और नये पैदा हो जाते हैं । भला कपड़ेके बारेमें तो नैयायिक दार्शनिक यह भी कहते थे कि साफ ही नये सूत जुटे हैं । देखनेवाले देखते भी थे । मगर कोठीमें बन्द चावलोंमें कौन देखता है कि चावलोंके नये परमाणु जूटते और पुराने भागते जाते हैं । पुराने सूतोंकी ही सूरत-शकलके नये सूत कपड़ेमें जुटते हैं । मगर चावलोंके पुराने परमाणुओंमें जो स्वाद या रस होता है उसी स्वाद और रसके नये परमाणुओंको आते और पुरानोंकी जगह लेते कौन देखता है ? चावलका स्वाद दस सालके बाद बदलके गेहूँका तो हो जाता नहीं । उसमें स्वाद, रस वगैरह चावलका ही रहता है । इससे मानना पड़ेगा कि जो नये परमाणु आये वे चावलके ही स्वाद और रसके थे । बात तो यह भी कम अजीब और बेढंगीसी है नहीं । इमीलिये नैयायिकोंकी बात अब समझमें आ जाती है—आ सकती है । चावलोंके ही परमाणुओंका—वंसे ही स्वाद, रस, रूप-रेखाओंका—खजाना किसने कहाँ जमा कर रखा है जो बराबर आते-जाते हैं ? यह नहीं कि चावलोंकी ही बात हो । गेहूँ, चने, मटर आदिकी भी तो यही बात है । पशु, पक्षी, मनुष्य, खाक, पत्थर सबोंकी यही हालत है । सबोंमें अपनी ही जातिके परमाणु आ मिलते हैं ! फलतः यह तो मानना ही पड़ेगा कि सबोंका अलग कोष, खजाना (Stock) कहीं पड़ा है । मगर पता नहीं कहाँ, कैसे पड़ा है । यही तो पहेली है । बर्तन या कोठीके मुँह तो ऐसे बन्द हैं कि जरा भी हवा आ जा न सके । मगर ये अनन्त परमाणु बराबर आते-जाते रहते हैं ! यही तो माया है, जादू है !

पहलातक तो हमने इस पहेलीको उधेड़-बुन दार्शनिक ढंगसे की । मगर सवाल हो सकता है कि इसका कर्मवादसे ताल्लुक क्या है ? ताल्लुक है और जरूर है । इसीलिये तो जरा विस्तार से हमने यह बात लिखी है । नहीं तो आगेकी बात

समझमें नहीं आती । बात यह है कि अनन्त परमाणुओंका आना-जाना और पुरानीकी जगह नई चीजका बन जाना एक पहली है यह तो मान चुके । अब जरा सोचें कि आखिर यह होता है क्यों और कैसे ? पुराने चावलोंकी जगह नये क्यों बने ? वैसे ही परमाणु क्यों आये और उतने ही क्यों आये जितने निकले ? यदि कमीबेशी भी हुई तो बहुत ही कम । गेहूँमें चावलके और चावलमें गेहूँके क्यों नहीं आ गये ? गायमें भैंसके और भैंसमें गायके क्यों न घुसे ? आदमीमें पशुके तथा पशुमें आदमीके क्यों न प्रवेश पा सके ? मर्दमें औरतके और औरतमें मर्दके क्यों न चले आये ? वृक्षोंमें पत्थरके और पत्थरोंमें वृक्षोंके क्यों न जुटे ? मूखोंमें पंडितोंके तथा पंडितोंमें निरक्षरोंके क्यों न लिपटे ? ऐसे प्रश्न तो हजार लाख हो सकते हैं, होते हैं ।

इन परमाणुओंका वर्गीकरण कहाँ कैम किया गया है ? यदि काम कौन करता है ? जिसमें जरा भी गड़बड़ी न हो, किन्तु सभी ठीक-ठीक अपनी-अपनी जगह जायें-आयें यह पक्का प्रबन्ध क्यों, किमने, कैसे किया ? इसमें कभी गड़बड़ न हो इस बातका क्या प्रबन्ध है और कैमा है ? परमाणुओंके कोषमें कमी-बेशी हो तो उसकी पूर्ति कैसे हो ? यदि यह माना जाय कि हरक पदार्थमें निकलनेवाले परमाणु अपने सजातियोंके ही कोषमें जा मिलते हैं, तो प्रश्न होता है कि ऐसा क्यों होता है और उन्हें कौन, कहाँ, कैसे ले जाता है ? साथ ही यह भी प्रश्न होता है कि निकलनेवाले परमाणुओंकी जो हालत होती है वह तो कुछ निराली होती है, नकि कोषमें रहनेवालोंकी ही जमी । ऐसी दशामें उनके मिलनेसे वह कोष खिचड़ी बन जायगा या नहीं ? नये चावलका भात भारी होता है और मीठा ज्यादा होता है, बनिस्बत पुराने चावलोंके । इसलिये यह तो मानना ही होगा कि चावलके भी परमाणु सबके सब एक ही तरहके नहीं होते । ऐसी हालतमें चावलके परमाणुओंके भी कई प्रकारके कोष मानने ही होंगे । अब यदि यह कहें कि नये चावलोंके परमाणु पुनरपि वैसे ही नये चावलोंमें जा मिलेंगे और जबतक जाकर मिल जाते नहीं तबतक कहीं शान्त पड़े रहेंगे, तो सवाल होता है कि यह बारीक देख भाल कौन करता है और क्यों ? ठीक समयपर वैसे ही चावलोंमें उन्हें कहाँ, कैसे पहुँचाया जायगा यह व्यवस्था भी कैसे होती है ? यह तो ऐसा लगता है कि कोई सर्वशक्तिशाली और सर्वव्यापक देखनेवाला चारों ओर आँखें फाड़के हर चीजको बारीकीसे देखता हो और ठीक समयपर सारी व्यवस्था करता हो । यह कैसी बात है यह प्रश्न स्वाभाविक है ? यह कौन है । क्यों है ? कैसे है ? ये प्रश्न भी होते हैं । उसके हाथ बँधे हैं या स्वतंत्र हैं ? यदि बँधे हैं तो किससे ? और तब वह सारे काम ठीक-ठीक करेगा कैसे ? यदि स्वतंत्र है तो भी

वही बात आती है कि सारे काम नियमित रूपसे क्यों होते हैं ? कहीं-कहीं मन-जानी घरजानी क्यों नहीं चलती ?

चावलोंको ही लेके और भी बातें उठती हैं । माना कि चावलोसे असंख्य परमाणु निकलते रहते हैं । तो फिर जरूरत क्या है कि उनकी जगह खाली न रहे और दूसरे परमाणु खामखा आके जम जायें ? धीरे-धीरे चावल पतले पड़ जायें तो हर्ज क्या ? आखिर धुनोंके खा जानेसे तो ऐसा होई जाता है । कपूरके परमाणु निकलते हैं और उनमें नये आते नहीं । इसीलिये वह जल्द खत्म हो जाता है । वही बात चावलोंमें भी क्यों नहीं होती ? यदि कहा जाय कि चावलवाला मर जो जायगा, तो प्रश्न होता है कि आग लगने या चोरी होनेपर क्या वह भूखों नहीं मर जाता जब चावल लुट जाते या जल जाते हैं ? और कपूर वाले पर भी यही दलील क्यों न लागू हो ? चावल जलनेपर या लुटजाने पर जो होता है वही बात यों भी क्यों नहीं हो ? किसी समय चावलोंके परमाणु ज्यादा निकल जाये और वह गल-सड़ जाये और किमी समय नहीं, ऐसा क्यों होता है ? इसी तरहके हजारों सवाल उठ खड़े होते हैं यदि हम इन पदार्थोंके खोद-विनोद और अन्वेषणमें पड़ जायें । हमने तो यहाँ थोड़ेसे प्रश्न नमूनेके तौरपर ही दिये हैं ।

इसी खोद-विनोद, इसी जाँच-पड़ताल, इसी अन्वेषणके सिलसिलेमें इन जैसे प्रश्नोंके उत्तर ढूँढ़ते-ढूँढ़ते हमारे प्राचीन दार्शनिकोंको विवश होके ईश्वर और कर्मवादकी शरण लेनी पड़ी, यह सिद्धान्त स्थिर करना पडा । मनुष्य अपनी पहुँचके अनुसार ही कल्पना करता है । हम तो देखते हैं कि नियमित व्यवस्था बुद्धिपूर्वक ही होती है । बिना समझ और ज्ञानके यह बात हो पाती नहीं । और अगर कभी घडी या दूसरे यंत्रोंको नियमित काम करते देखते हैं तो उसीके साथ यह भी देखते हैं कि उनके मूलमें कोई बुद्धि है जिमने उन्हें तैयार करके चालू किया है । वही उनके बिगड़ जानेपर पुनरपि उन्हें ठीक कर देती है । जड़ पदार्थोंमें तो यह शक्ति नहीं होती कि अपनी भूल या गड़बड़ देखें, त्रुटिका पता लगायें और उसे सँभालें । इसके बाद हम बाकी दुनियामे भी ऐसी ही व्यापक या समष्टि बुद्धिकी कल्पना करते हैं, क्योंकि हम सभी मिल-मिलाकेभी बहुतसे कामोंको नहीं कर सकते । वे हमारी ताकतके बाहरके हैं । दृष्टान्तके लिये चावल वगैरहके बारेमें जो बातें पूछी गई हैं उन्हीको ले सकते हैं । वे हमारी पहुँचके बाहरकी बातें हैं । जिन्हें हम देख पाते नहीं उनकी व्यवस्था क्या करें ? और अगर थोड़ी देरके लिये मान भी लें कि हमीं सब लोग उन्हें करते हैं, कर लेते हैं, कर सकते हैं, तो भी हम सबोंके कामोंकी मिलान (Co-ordination) तो होनी ही चाहिये न । नहीं

तो फिर वही गड़बड़ होगी। अब इस मिलानका करनेवाला कोई एक तो होगा ही जो सब कुछ बखूबी जानता हो।

जो लोग इन प्रश्नोंके सम्बन्धमें प्रकृति, नैसर्गिक-नियम, शाश्वत विधान (Nature, Natural Law, Eternal Law) आदि कहके बातें टाल देते हैं वे शब्दान्तरसे अपनी अनभिज्ञता मान लेते हैं। हमारा काम है गुप्त रहस्योंका पता लगाना, प्रकृतिके—संसारके—नियमोंको ढूँढ़ निकालना। दिमाग, अक्ल, बुद्धिका दूसरा काम है भी नहीं। इन बातोंसे किनाराकशी करना भी हमारा काम नहीं है। कोई समय था जब कहा जाता था कि योगियोंका आकाशमें योंही चला जाना असंभव है, दूर देशका समाचार जान लेना गैरमुमकिन है। पक्षी उड़ने है तो उड़ें। उनकी तो प्रकृति ही ऐसी है। मगर आदमीके लिये यह बात असंभव है। अपेक्षाकृत कुछ कम-बेश दूरीपर हमारी आवाज दूसरोंको भले ही सुनाई दे। मगर हजारों मील दूर कैसे सुनाई देगी? शब्दका स्वभाव ऐसा नहीं है, आदि-आदि। मगर अन्वेषण और विज्ञानने सब कुछ संभव और सही बता दिया—करके दिखा दिया! फलतः स्वभावकी बात जाती रही। मामूलीसी बातमें भी तर्क-दलील करते-करते जब हम थक जायें और उत्तर न दे सकें, तो क्यों न स्वभाव या प्रकृतिकी शरण लेके पार हो जायें? तब हम भी क्यों न कह दें कि यही प्रकृतिका नियम है, नित्य नियम है? बात तो एक ही है। ज्यादा बुद्धिवाले कुछ ज्यादा दूरतक जाके प्रकृतिकी शरण लेते हैं। मगर हम कम अक्लवाले जरा नजदीकमें ही। और यह कैसे पता चला कि यह प्रकृतिका नियम है, नित्य नियम है? प्रकृति क्या चीज है? नियम क्या चीज है? किसे नियम कहें और किसे नहीं? पहले तो कहा जाता था कि पृथिवी स्थिर है और सूर्य चलता है। क्यों? यही नित्य नियम है यही उत्तर मिलता था। अब उलटी बात हो गई। इसीलिये प्रकृति, नेचर प्राकृतिक नियमोंकी बात करना दूसरे शब्दोंमें अपने अज्ञान, अपनी संकुचित समझ, अपनी अविकसित बुद्धिको कबूल करना है। यह बात पुराने दार्शनिक नहीं करते थे। और जब जड़ नियमोंको मानते ही हैं, तो फिर चेतन ईश्वरको ही क्यों न मानें? अन्धसे तो आँखवाला ही ठीक है न? नहीं तो फिर भी अड़चन आ सकती है।

इसीलिये उनने उस व्यापक हाथ, शक्ति या पुरुषको स्वीकार किया, या यों कहिये कि ढूँढ़ निकाला। उसके बिना इस संसारका काम उन्हें चलता नहीं दीखा। इसीलिये उसे पुरुष कहा, पुरुषका अर्थ ही है जो सर्वत्र पूर्ण या व्यापक हो। यदि उसमें अविद्या, भले-बुरे कर्म, सुख-दुःख, रागद्वेष या भलेबुरे संस्कार मनुष्यों जैसे ही रहे तो फिर वही गड़बड़ होगी। पुरुष तो जीवोंको भी कहते हैं।

आत्मार्थे भी तो व्यापक हैं । इसीलिये उसे निराला पुरुष माना और पतंजलिने योग-सूत्रोंमें साफ ही कह दिया कि “क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः (१।२४) । इसका अर्थ यही है कि अविद्या आदिसे वह सर्वथा रहित है । इसीलिये उमे रती-रती चीजोंका जानकार होना चाहिये । नहीं तो फिर भी दिक्कत होगी और संसारकी व्यवस्था ठीक हो न सकेगी । उमका ज्ञान ऐसा हो कि उसकी कोई सीमा न हो—वह भूत, भविष्य, वर्तमान सभी कालके सभी पदार्थोंको जान सके । इसीलिये पतंजलिने कहा कि “तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम्” (१।२५) । अगर वह मरे-जिये, कभी रहे कभी न रहे तो भी वही दिक्कत हो । इसलिये कह दिया कि वह समयकी सीमासे बाहर है—नित्य है, अजर-अमर है । जितने जानकार, विद्वान, दार्शनिक और तत्त्वज्ञ अबतक हो चुके उसके सामने सब फीके हैं—तुच्छ हैं । क्योंकि देशकालसे सीमित तो सभी ठहरे और वह ठहरा इससे बाहर । इसीलिये वह सबोंका दादागुरु है—“पूर्वेषामपि गुरुः काले-नानवच्छेदात्” (१।२६) ।

कर्मवाद

मगर इतनेसे भी काम चलता न दीखा । यदि ऐसा ईश्वर हो कि जो चाहे सोई करे तो उमपर स्वेच्छाचारिता (Autocracy) का आरोप आसानीसे लग सकता है । सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और सर्वव्यापक होनेके कारण उसकी स्वेच्छा-चारिता बड़ी ही खतरनाक सिद्ध होगी । जिम व्यवस्था और नियमितताके लिये हम उसे स्वीकार करते हैं या उमका लोहा मानते हैं, वही न रह पायेगी । क्योंकि उसकी स्वतंत्रता ही कैसी यदि उसपर बन्धन लगा रहा ? वह स्वतंत्र ही कैसा यदि उसने किसी बातकी पर्वा की ? यदि उसपर कोई भी अंकुश रहे, चाहे वह कैसा भी क्यों न हो, तो वह परतंत्र ही माना जायगा । यह प्रश्न मामूली नहीं है । यह एक बहुत बड़ी चीज है । जब हम किसी बातको बुद्धि और तर्ककी तराजूपर तोलते हैं, तो हमें उसके नतीजोंके लिये तैयार रहना ही होगा । यह दार्शनिक बात है । कोई खेल, गप्प या कहानी तो है नहीं । इस प्रकारके ईश्वरको माननेपर क्या होगा यह बात आँखें खोलके देखनेकी है । पुराने महापुरुषोंने—दार्शनिकोंने—इसे देखा भी ठीक-ठीक । वे इस पहिलीको सुलझानेमें सफल भी हुए, चाहे संसार उसे गलत माने या सही । ओर हमारी सभी बातें सदा ध्रुव सत्य हैं यह दावा तो समझदार लोग करते ही नहीं । ज्ञानका ठीका तो किसीने लिया है नही । तब हमारे दार्शनिक ऐसी गलतों क्या करते ? उन्हें जो सूझा उसे उनने कहा दिया ।

इस दिक्कतसे बचनेके ही लिए उनने कर्मवादकी शरण ली। असलमें यह बात भी उनने अपने अनुभव और आँखों देखीके ही अनुसार तय की। उनने सोचा कि प्रतिदिन जो कुछ भी बुरा-भला होता है वह कामोंके हो अनुसार होता है। चाहे खेतीबारी लें या रोजगार-व्यापार, पढ़ना-लिखना, पारितोषिक, दण्ड और हिंसा-प्रतिहिंसाके काम। सर्वत्र एक ही बात पाई जाती है। जैसा करते हैं वैसा पाते हैं। जैसा बोते हैं वैसा काटते हैं। गाय पालते हैं तो दूध दुहते हैं। साँप पालके जहरका खतरा उठाते हैं। सिंह पालके मौतका। जान मारी तो जान देनी पड़ी। पढ़ा तो पास किया। न पढ़ा तो फेल रहे। अच्छे काममे इनाम मिला और बुरेमें जेल या बदनामी हाथ आई। असलमे यदि कामोंके अनुसार परिणामकी व्यवस्था न हो तो संसारमे अन्धेरखाता ही मच जाए। जब इससे उलटा किया जाता है तो बदनामी और शिकायत होती है, पक्षपातका आरोप होता है। यदि इसमें भी गड़बड़ होती है तो वह कामके नियमका दोष न होके लोगोंकी कमजोरी और नादानाईसे ही होती है। अगर कामके अनुसार फलका नियम न हो तो कोई कुछ करे ही न। पढ़नेमें दिमाग खपानेवाला फेल हो जाय और निठल्ला बैठा पास हो। खेती करनेवालेको गल्ला न मिले और बैठे ठालेकी कोठी भरे। ऐसा भी होता है कि एकके कामका परिणाम वंशपरंपराको भी भुगतना पड़ता है। यदि अपनी नादानाईसे कोई पागल हो जाय तो वंशमें भी उसका फल बच्चों और उनके बच्चोंतक पहुँचता है। ऐसी ही दूमरी भी बीमारियाँ हैं। एकके कियेका फल सारा वंश, गाँव या देश भी भुगतता है।

इस प्रकार एक तो कर्म ही सारी व्यवस्थाके करनेवाले सिद्ध हुए। दूसरे उनके दो विभाग भी हो गये। एकका ताल्लुक उसी व्यक्तिसे होता है जो उसे करे। यह हुआ व्यष्टि कर्म। दूसरेका सम्बन्ध समाज, देश या पुस्त-दरपुस्तसे होता है। यही है समष्टि कर्म। ऐसा भी होता है कि हरक आदमी अपने कामसे अपनी जरूरत पूरी कर लेता है। नदीसे पानी लाके प्यास बुझा ली। मिहनतसे पढ़के पास कर लिया। बेशक इसमें विवादकी गुंजाइश है कि कौन व्यक्तिगत या व्यष्टि कर्म है और समष्टि। मगर इसमें तो शक नहीं कि व्यष्टि कर्म है। जहर खा लिया और मर गये। हाँ, समष्टि कर्ममे एकसे ज्यादा लोग शरीक होते हैं। कुआँ अकेले कौन खोदे? खेती एक आदमी कर नहीं सकता। घरबार सभी मिलके उठाते हैं। समष्टि कर्म यही है। सभी मिलके करते और फल भी सभी भोगते हैं। कभी-कभी एकका किया भी अनेक भुगतते हैं। फलतः वह भी समष्टि कर्म ही हुआ।

बस, तत्त्वदर्शियोंने इस सृष्टिका यही सिद्धान्त सभी बातोंमें लागू कर दिया।

उनने माना कि जन्म, मरण, सुख, दुःख, बीमारी, आराम वगैरह सभीके मूलमें या तो व्यष्टि या समष्टि कर्म है। उनने सभीकी स्वतंत्रता मर्यादित कर दी। चावलों या पदार्थोंके परमाणुओंके आनेजानेसे लेकर सारे संसारके बनाने-बिगाडने या प्रबन्धका काम ईश्वरके जिम्मे हुआ और सभी पदार्थ उसके अधीन हो गये। ईश्वर भी जीवोंके कर्मोंके अनुसार ही व्यवस्था करेगा। यह नहीं कि अपने मनसे किसीको कोढ़ी बना दिया तो किसीको दिव्य; किसीको राजा तो किसीको रंक; किसीको लूटनेवाला तो किसीको लुटानेवाला। जीवोंके कर्मोंके अनुसार ही वह सब व्यवस्था करता है। जैसे भले-बुरे कर्म हैं वैसी ही हालत है, व्यवस्था है। कहीं चुके हैं कि बहुतेरे कर्म पुस्त-दरपुस्ततक चलने हैं। इमीलिये इस शरीरमें किये कर्मोंमें जिनका फल भुगतना शेष रहा उन्हींके अनुमार अगले जन्ममें व्यवस्था की गई। जैसे भले-बुरे कर्म थे वैसी ही भली-बुरी हालतमें सभी लोग लाये गये। इस तरह ईश्वरपर भी कर्मोंका नियंत्रण हो गया। फिर मनमानी घरजानी क्यों होगी? तब वह निरकुश या स्वेच्छाचारी क्यों होगा? कर्म भी खुद कुछ कर नहीं सकते। वह भी किसी चेतन या जानकारके महारे ही अपना फल देते हैं। वे खुद जड़ या अन्धे जो ठहरे। इस तरह उनपर भी ईश्वरका अंकुश या नियंत्रण रहा—वे भी उसके अधीन रहे। साराश यह कि मभाको सबकी अपेक्षा है। इसीलिये गट-बड नहीं हो पाती। किसानका भी हाथ सोलह आना खुला नहीं कि खुलके खेले।

कर्मोंके भेद और उनके काम

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि जब कर्म अपना फल देते हैं तो उस फलकी सामग्रीको जुटाकर ही। कर्मोंका कोई दूसरा तरीका फल देनेका नहीं है। यका-यक आकाशसे कोई चीज वे टपका नहीं देते। अगर जाड़में आराम मिलना है तो घर बस्त्र आदिके ही रूपमें कर्मोंके फल मिलेंगे। इन्हीं कर्मोंके तीन दल प्रकारान्तरसे किये गये हैं। एक तो वे जिनका फल भोगा जा रहा हो। इन्हे प्रारब्ध कहते हैं। प्रारब्धका अर्थ ही है कि जिनने अपना फल देना प्रारंभ कर दिया। लेकिन बहुतसे कर्म बचे-बचाये रह जाते हैं। सबोंका नतीजा बराबर भुगता जाय यह संभव नहीं। इसलिये बचे-बचायोका जो कोष होता है उसे संचित कर्म कहते हैं। संचितके मानी है जमा किये गये या बचे-बचाये। इसी कोषमें सभी कर्म जमा होते रहते हैं। इनमें जिनकी दौर शुरू हो गई, जिनने फल देना शुरू कर दिया वही प्रारब्ध कहे गये। इन दोनोंके अलावे क्रियमाण कर्म हैं जो आगे किये जायेंगे और संचित कोषमें जमा होंगे। असलमें तो कर्मोंके संचित और प्रारब्ध यही दो भेद हैं। क्रियमाण भी संचितमें ही आ जाते हैं। यों तो प्रारब्ध भी संचित ही हैं। मगर दोनोंका फर्क बता चुके हैं। यही है संक्षेपमें कर्मोंकी बात।

अब जरा इनका प्रयोग सृष्टिकी व्यवस्थामें कर देखें । पृथिवीके बननेमें समष्टि कर्म कारण है । क्योंकि इससे सबोंका ताल्लुक है—सबोंको सुख-दुःख इससे मिलता है । यही बात है सूर्य, मेघ, जल, हवा आदिके बारेमें भी । हरेकके व्यक्तिगत सुख-दुःख अपने व्यष्टि कर्मके ही फल है । अपने-अपने शरीरादिको एक तरहसे व्यष्टि कर्मका फल कह सकते हैं । मगर जह तक एकके शरीरका दूसरेको सुख-दुःख पहुँचानेसे ताल्लुक है वहाँतक वह समष्टि कर्मका ही फल माना जा सकता है । यही समष्टि और व्यष्टि कर्म चावल वगैरहमें भी व्यवस्था करते हैं । जिस किमानने चावल पैदा करके उन्हे कोठीमें बन्द किया है उसके चावलोंसे उसे आराम पहुँचना है । ऐसा करनेवाले उसके व्यष्टि या समष्टि कर्म है जो पूर्व जन्मके कमाये हुए है । यदि चावलोंके परमाणु निकलते ही जायँ और आये नहीं, तो किमान दिवालिया हो जायगा । फिर आराम उसे कैमे होगा ? इसलिये उसीके कर्मोंसे यह व्यवस्था ह्यो गई कि नये परमाणु आते गये और चावल कीमती बन गया । यदि पुराने नहीं आते और नये नही आते तो यह बात न हो पाती । परमाणुओंका कोष भी कर्मोंके अनुमार बनता है, बना रहता है । ईश्वर उसका नियंत्रण करता है । जब बुरे कर्मोंको दौर आई तो घुन खागये, चावल सड गये या ओर कुछ हो गया । उनमें अच्छे परमाणु आके मिले भी नहीं । यही तरीका सर्वत्र जारी है, ऐमा प्राचीन दाश निकोंने माना है । यां तो कर्मोंके और भी अनेक भेद हैं । ऐसे भी कर्म होते हैं जिनका काम है केवल कुछ दूसरे कर्मों को खत्म (Negative) कर देना । ऐसे भी होते हैं जो अकेले हा कई कर्मोंके बराबर फल देते हैं । मगर इतने लंबे पैवारोंसे हमें क्या मतलब ? योगमूत्रोंके भाष्य और दूसरे दर्शनोंको पढ़के यह बातें जानी जा सकती हैं ।

अवतारवाद

इतने लम्बे विवरणके बाद अब मौका आता है कि हम अवतारवादके सम्बन्ध में इन कर्मोंको लगाके देखें कि कर्मवाद वहाँ किस प्रकार लागू होता है । यह तो कही चुके हैं कि समष्टि कर्मोंके फलस्वरूप पृथिवी आदि पदार्थ बनते हैं जिनका ताल्लुक एक-दोसे न होके समुदायसे है, समाजसे है, मानव-संसारसे है, सभी पदार्थोंसे है । यदि यह ढूँढने लगे कि पृथिवीको किस व्यक्तिके कर्मने तैयार किया कराया, तो यह हमारी भूल होगी । एकसे तो उसका सम्बन्ध है नहीं । पृथिवीके चलते हजारों-लाखोंको सुख-दुःख भोगना है, गल्ला पैदा करना है, घर बनाना है, कपड़ा तैयार करना है—होना है । उससे तलवारे, भाले, तोपें, गोलें, लीडियाँ बनके जानें कितने मरें-मारेंगे । फिर एकके कर्मका क्या सवाल ? पृथिवी आदि पदार्थ एकके कर्मसे क्यों बनेंगे ?

जरा यही बात अवतारोंके विषयमे भी लगा देखें । आखिर अवतारोंका काम क्या है ? उनसे होता क्या है ? उनकी भली-बुरी उपयोगिता है क्या ? गीता कहती है कि “भले लोगोकी रक्षा, बुरोंके नाश और धर्म—सत्कर्मों, पुण्य-कार्यों, समाज-हितकारी कामों—की मजबूती एवं प्रचारके लिये बार-बार— समय-समयपर— अवतार होते हैं”,—“परित्राणाय साधूना विनाशाय च दुष्कृताम् । धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगेयुगे” (४।८) । अवतारके पहलके भी समाजकी दशा यों कही गई है, “जब-जब धर्म—सत्कर्मों—का खात्मा या अत्यन्त ह्रास हो जाता है और अधर्म—बुरे कर्मों—की वृद्धि हो जाती है तभी-तभी भगवान् खुद आते हैं”—“यदायदाहि धर्मस्य श्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्” (४।७) । इन श्लोकोंमें जो ‘यदायदा’—जब-जब—तथा ‘युगे-युगे’—समय-समय पर—कहा है उसका तात्पर्य यही है कि ऐसी ही परिस्थिति के साथ अवतारका तालचक्र है । जिस प्रकार खेती बारीके लिये जमीन और सींचनेके लिये पानी की जरूरत है, मांसके लिये जंसे हवा जरूरी है; ठीक वैसेही ऐसी परिस्थिति आ जानेपर उमका समुचित सामना करने, उसके प्रतिकारके लिये अवतार जरूरी है । पृथिवी, जल, वायु आदिका काम जिस प्रकार दूसरोसे नहीं हो सकता है—जिम तरह पृथिवी आदिके बिना काम चल नहीं सकता—ठीक उसी तरह अवतारका काम और तरहसे, दूसरोसे चल नहीं सकता—उसके बिना काम हो नहीं सकता । इससे माफ हो जाता है कि जिस प्रकार पृथिवी आदि पदार्थ बनते हैं, पैदा होते हैं लोगोके समष्टि कर्मोंके ही करते उन्हीके फलस्वरूप, ठीक वैसे ही अवतार होते हैं लोगोके समष्टि कर्मोंके ही फलस्वरूप उन्हीके करते । अब यही देखना है कि यह बात होती है वैसे ।

इसमे विशेष दिक्कतकी तो कोई बात है नहीं । राम, कृष्ण आदि अवतारोंके शरीरोसे भले लोगोंको—साधु-महात्माओ, देवताओं, तपस्वियों, सदाचारियों और भोलीभाली जनताको—तो बेशक आराम पहुँचता है शान्ति मिलती है, उनकी चिन्ना ओर परीशानी मिटती है, उनके कर्मोंमे आसानी होती, सहायता पहुँचती है और वे निर्द्वन्द्व विचरते रहते हैं । जैसा कि खुद कृष्णने ही कहा है कि, “लोक-संग्रह या लागोके पथदर्शनके खयालसे भी तो कर्म करना ही चाहिये”—लोक-संग्रहमेवापि सम्पश्यन्कर्तुमर्हसि’ (३।२०) । उनने यह भी साफ ही कह दिया है कि, “मेरे अपने लिये तो कुछ भी करना-धरना शेष नहीं है, क्योंकि मुझे कोई चीज हासिल करनी जो नहीं है । फिर भी कर्म तो मुस्तैदीसे करता रहता ही हूँ । क्योंकि यदि ऐसा न करूँ तो सब लोग मेरीही देखा-देखी कर्मोंको छोड़ बैठेंगे । नतीजा यह होगा कि सारी गड़बड़ पैदा हो जायगी । फिर तो अव्यवस्था होनेके कारण लोग चौपट ही हो जायेंगे—” “न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु

किंचन”, आदि (३।२२-२६) । इसके अनुसार तो सभीको अच्छेसे अच्छा पथ-दर्शन एवं नेतृत्व मिलता है, जिससे सभी बातोंकी मर्यादा चल पडती है और समाज मजबूती के साथ उन्नतिके पथमें अग्रसर होता है । इस तरह जितनोंका कल्याण होता है उतनोंका सत्कर्म या उनके पूर्व जन्मके अच्छे कामोका ही यह फल माना जाना चाहिये । यदि वे आराम पाते और निर्बाध आगे बढ़ते हैं तो इसमें दूसरोंकी कमाई, प्रारब्ध या पूर्व जन्माजित कर्मोंकी कोई बात आती ही नहीं । जिन्हें सुख मिलता है, सुविधायें मिलती हैं उनके अपने ही कर्मोंके ये फल हैं, यही मानना होगा ।

दूसरी ओर ऐसे लोग भी हाते हैं जिन्हें मिटानेके लिये अवतारोंके शरीर होते हैं । जिनकी शैतानियते मिटानी हैं, जिन्हें तबाह-बर्बाद करना है, अवतारोंके करने जितनोंको आठ-आठ आँसू रोने पडते हैं, जो खुद ओर जिनके सगे-सम्बन्धी भी चौपट होते हैं, रो-रो मरते हैं, जिनकी भीषणसे भीषण यंत्रणायें होती हैं, जिनकी स्वच्छाचारिता बन्द हो जाती और निरंकुशता एवं स्वच्छन्दतापर पाले पड जाते हैं, उनकी यह दशा होती है यद्यपि अवतारोंके शरीरोंसे ही, उनके कामोंसे ही । फिर भी इसका कारण उन्हीं दुराचारियों, दुष्कृत—दुष्ट—लोगोंके अपने ही बुरे कर्म मानने होंगे । यदि किसीकी लाठीसे सर फूटा या तलवारसे गला काटा तो यह ठीक है कि सर फूटने एवं गला कटनेका प्रत्यक्ष कारण लाठी या तलवार है । मगर ऐसे कारणोंके सम्पादन करनेवाले वे दुष्कर्म माने जाते हैं जो पहले या पूर्व जन्ममें ऐसे लोगोंने किये थे जिनके सर फूटे या गले कटे । यह तो कर्मोंका मोटा-मोटी हिसाब मना ही जाता है । इसलिए अवतारों के शरीरोंके निर्माणमें भी इन दुष्ट जनोंके ही बुरे कर्म कारण हैं । पहले कही चुके हैं कि यदि किसीके शरीरसे दूसरोको कृष्ट या आराम पहुँचे तो उनके भी भले-बुरे कर्म उस शरीरके कारण होते हैं । शरीरवालेके कर्म तो होते ही हैं । फलतः जिस प्रकार साधारण शरीरके निर्माणमें समष्टि कर्म कारण बनते हैं उसी तरह अवतारोंके शरीरोंके निर्माणमें भी ।

एक बात और भी जान लेनेकी है । यह जरूरी नहीं की पूर्व जन्मके ही भले-बुरे कर्म वर्त्तमान जन्मके सुख-दुखोंके कारण हों । इसी देहके अच्छे या गन्दे काम भी कारण बन सकते हैं, बन जाते हैं । बासी या पुराने ही कर्म ऐसा करे यह कोई नियम नहीं है । सब कुछ निर्भर करता है कर्मोंकी शक्तिपर, उनकी ताकत-पर, उनकी भयंकरता या उत्तमतापर । इसीलिये नीतिकारोंने माना है कि “तीन साल, तीन महीने, तीन पखवारे या तीन दिनों में भी जबदस्त कर्मोंके भले-बुरे

फल यही मिल जाते हैं” — “त्रिभिर्वर्षेस्त्रिभिर्मसिस्त्रिभिः पक्षैस्त्रिभिर्दिनेः । अत्युत्कटैः पुण्यपापैरिहैव फलमश्नुते ।” इसीलिये तो यह भी कहा जाता है कि “इस हाथ दे, उस हाथ ले ।” इसलिये दुष्ट जनोंके जिन भयंकर कुकर्मोंके करते हाहाकार मच जाता है, बहुत संभव है कि अवतारोंके कारण वही हों या वह भी हों । इसी प्रकार महान् पुरुषोंके तप और सदाचरण भी, जो उन पापी जनोंसे त्राण पानेके लिये किये जाते हैं, अवतारोंके कारण बन जाते हैं, बन सकते हैं । भीमासकोने जानें कितने ही ऐसे कर्म माने हैं जिनके फल जल्दी ही मिलते हैं ।

इस प्रकार समष्टि कर्मोंके चलन ही पृथिवी आदिकी ही तरह अवतारोंके शरीर बनने है यह बात समझमें आ जाती है । जो लोग ऐसा सोचते हों कि हमारे भले-बुरे समष्टि कर्म भगवानको नहीं खींच सकते; क्योंकि वह तो सबके ऊपर माना जाता है, उनके लिये तो पहले ही कहा जा चुका है कि कर्मोंके अनुसार ही तो भगवानको चलना पड़ता है । उमें भी कर्मकी अधीनता एक अर्थमें स्वीकार करनी ही पड़ती है । यदि लोगोके कर्मोंके अनुसार उमें हजार परीशानी उठानी पड़ती हो, दाड-धूप और चिन्ता फिर करनी पड़ती हो, तो यह तो मामूलीसी बात ठहरी । जब लागो ने ऐसा भी माना है कि भक्तजन भगवानको नचाने हैं, तो फिर अवतार बनना क्या बड़ी बात है ? जिनके कर्मोंके करने पूर्व बताये ढगम परमाणुओकी क्रियाये, दौडधूप और चावल, पेड़, मनुष्यके शरीर आदि बनना-बिगटना निरन्तर जारी है, अवतारोंके शरीर भी उन्हींकी क्रियाओके भीतर क्यों न आ जाये, उन्हींसे तयार क्यों न हो जाये ? आखिर ये सारी चीजे होतो ही हैं संसारका काम चलानेके ही लिये न ? फिर यदि अवतारोंके बिना कोई काम रुकना हो या न चल सकता हो, तो उनके शरीर भी वैसे कामोंके ही लिये क्यों न बन जायेंगे ?

यह ठीक है कि जितनी चीजे बनती हैं सभी अनिवार्य आवश्यकताओं और जरूरतोंके ही चलते । प्रकृति या समारके भीतर व्यर्थ और फिजूल पदार्थोंकी गुंजाइश हुई नहीं । बल्कि प्रकृति तो ऐसी चीजोंको दुश्मन है । इसीलिये उन्हें जल्द मिटा देती है । वंसी ही आवश्यकताओंके चलते अवतार भी होते हैं । यही कारण है कि आवश्यकताओंकी पूर्ति होते ही अवतारोंका काम पूरा हो जाता है और उनके शरीर खत्म हो जाते हैं । किन्हीका काम कुछ देरसे होता है और किन्हीका जल्द । कहने हैं कि नृसिंहके बिना हिरण्यकशिपुको कोई मार नहीं सकता था । कहानी तो ऐसी है कि उसने अपने लिए ऐसा ही सामान कर लिया था । यही वजह है कि भगवानको नृसिंह बनना और उसे मारके फौरन विलीन हो जाना पडा । पीछे नृसिंहका शरीर रह न सका । यही बात राम, कृष्ण आदिके

बारे में भी है। जो जो काम उनमें किये, जो पथदर्शन उनसे हुए वे औरोंसे हो नहीं सकते थे। मगर उन कामोंके लिये कुछ ज्यादा समय चाहता था। इसीलिये वे लोग देरतक रहे। हमारा मतलब यहाँ पौराणिक आख्यानोंपर मुहर लगाने या उन्हें अक्षरशः सही बतानेसे नहीं है। हमें तो यही दिखाना है कि अवतारोंके लिये दार्शनिक युक्तिके अनुसार जो परिस्थिति चाहिये वह संभव है या नहीं।

यह बात भी अब साफ होई चुकी कि अवतारोंके शरीरोंमें भगवानको खिंच आना ही पड़ता है। अवतार शब्दका तो अर्थ ही है उतरना या खिंच आना। अगर संसारमें बुरे-भले कर्म माया-ममताशून्य जनोत्तकको अपनी ओर खींच सकते हैं और उनमें दया या रोष पैदा करवाके हजारों कठिनतम काम उनसे करवा सकते हैं, तो फिर भगवानका खिंच जाना कोई आश्चर्य नहीं है। यदि बाँसुरीका स्वर मृग या माँपको खींच सकता है, उन्हें मुग्ध एवं बेताब कर सकता है, यदि बछड़ेकी आवाज गायको बहुत दूरसे खींच सकती है; यदि किसी प्रेमीका प्रेम हजारों कौंसमें किमी को घसीट सकता है, तो मृष्टिकी जरूरत या लोगोंके भले-बुरे कर्म तथा प्रेम और द्वेष भगवानको उस शरीरमें क्यों नहीं खींच लेगे। न्याय और वैशेषिक दर्शनोंने तो स्पष्ट कहा है कि लोगोंके कर्मोंसे ही परमाणुओंमें क्रिया जारी होती है और वे आपसमें खिंचके मिलते-मिलते महाकाय पृथिवी, समुद्र आदि बना डालते हैं। फिर प्रलयके समय उलटी क्रिया होनेसे अलग होते-होते वही सबको मिटा देते हैं। ऐसी दशामें उन्हीं कर्मोंसे भगवानके शरीर क्यों न बन जाये ? उनमें वह खिंच जाय क्यों नहीं ?

अब एक ही सवाल और रह जाता है। कहा जा सकता है कि शरीर बन जानेपर तो भगवानकी भी वही हालत हो जायगी जो साधारण जीवोंकी। वही तकलीफ-आगम, वही माया-ममता और वही हैरानी-परोशानी होगी ही। इसका उत्तर गीताने चौथे अध्यायमें ही दे दिया है। वहाँ लिखा है कि, “अविनाशी एवं जन्मशून्य होते हुए और सभी पदार्थोंका शासक रहते हुए भी मैं अपनी मायाके बलसे शरीर धारण करता हूँ। मगर अपने स्वभावको कायम रखता हूँ जिमसे माया मुझपर अपना असर नहीं जमा पाती”—“अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् । प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाभ्यात्ममायया” (४।६)। माया कहने और अपने स्वभावको कायम रखनेकी बात बोलनेका मतलब यह है कि एक तो भगवानका शरीर साधारण लोगों जैसा देखनेपर भी बँसा नहीं है; किन्तु मायामय और नटलीला जैसा है। नटकी कलाकी कितनी ही बाते असाधारण होती हैं। वह देखने में चाहे जो लगे; मगर उनकी हकीकत कुछ और ही होती

है। देखनेवाले चक्राचौध में पड़के और का और समझ बैठते हैं। यही बात अवतारों के भी शरीरों की है। दूसरी बात यह है कि साधारण लोगोंकी तरह माया-ममतामें वे दबते नहीं। उनका अपना स्वभाव, अपना ज्ञान, अपनी अना-सक्ति और अपना बेलागपन बराबर कायम रहता है। खानपान आदि सारी क्रियाएँ उस शरीरके लिए आवश्यक होनेके कारण ही होती हैं जरूर। मगर उनमें वे अवतार लिपटते नहीं, चिपकते नहीं। वे इन सब बातोंसे बहुत ऊपर रहते हैं।

यह भी जान लेना जरूरी है कि गीतामें इस मायाको दैवी या अलौकिक शक्तिवाली कहा है, जिसमें हजारों गुण, खूबियाँ या करिश्मे होते हैं—“दैवीह्येषा गुणमयी मममाया” (७।१४)। इसीलिये उस मायाके चलते जो शरीर बनेगा उसमें मामूली नटोंके करिश्मोंसे हजार गुने अधिक करिश्मे होंगे—चमत्कार होंगे। वह तो महान् इन्द्रजाल होगा। इसीके साथ-साथ यह भी बात है कि जिस तरह कर्मोंकी व्यवस्था बताके भगवानके शरीर बननेकी रीति कही जा चुकी है वह असाधारण है, गैरमामूली है। इसीलिये जो निराले, अलौकिक काम अवतार करते हैं वह औरोंमें पाये नहीं जाते, पाये जा नहीं सकते। यह तो सारी प्रणाली ही अलौकिक है, निराले कर्मोंकी खेल है, भगवानकी लीला है। भगवान भी दिव्य हैं, निराले हैं। उनकी माया भी वैसी ही है। अनोखे कर्मोंसे ही उनके शरीर बनते हैं, न कि मामूली कर्मोंसे। इसीलिये गीताने कह दिया है कि इन सारी निराली बातोंको जो ठीक-ठीक समझता है, भगवान के दिव्य जन्म एवं दिव्य कर्मको जो बखूबी जान जाता है, मरनेके बाद वह पुनरपि जन्म नहीं लेके भगवान ही बन जाता है—“जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः। त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन” (४।९)।

अवतारोंके सम्बन्धमें गीताकी बातें सामान्य रूपसे बताई जा चुकी। अब एक खास बात कहके यह प्रसंग पूरा करना है। हमने जो परमाणुओंके जुटनेसे पृथिवी आदिके बनने और अलग होनेसे उनके नष्ट हो जाने तथा प्रलयके आ जानेकी बात कह दी है उससे यह तो पता लगी गया कि प्रलय और कुछ चीज नहीं है, सिवाय इसके कि वह कर्मोंके, और इसीलिये सभी पदार्थोंके जो उस समय रह जाते हैं, विरामका समय है, विश्रामका काल है। संसारमें विश्रामका भी नियम पाया जाता है। इसीलिये कर्मवादके माननेवालोंने कर्मोंके सिलसिलेमें ही उसे माना है। इसीलिये वे प्रलयको कर्मोंका विश्राम काल और सृष्टिको उनके काम या फल देनेका समय मानते हैं।

इसी नियमके अनुसार जब-जब जहाँ-जहाँ समष्टि कर्मोंकी प्रेरणासे अवतारोंकी आवश्यकता अनिवार्य हो जाती है तब-तब तहाँ-तहाँ अवतार पाये जाते हैं, होते हैं। किसी खास देश या खास समयमें ही अवतारोंका मानना भारी भूल है। गीताको यह बात मान्य नहीं है। इसीलिये अवतार के प्रकरणमें सिर्फ “जब-जब, या समय-समयपर” “यदायदाहि”, “युगेयुगे” (४।७-८) यही कहा है। वहाँ किसी देश या मुल्कको बात पाई नहीं जाती है। पुराण-इतिहासोंमें भी सिर्फ भूलोक या मर्त्यलोक ही कहा है और यही बात प्रचलन है। यदि कही एकाध जगह भारतवर्ष आया है तो वह या तो योंही आ गया है दृष्टान्तके रूपमें, या अवतार विशेषके मिलसिलेमें ही, जो भारतवर्षमें ही हुए है। मगर दरअसल देश या मुल्कका कोई नियम नहीं है। मानव-समाजके ही कल्याणके लिये अवतार होते हैं और वह समाज सभी देशोंमें है। इसलिये यहूदी, इस्लाम या ईसाई धर्मोंमें जिन महारूपों ‘या प्रमुख आचार्योंकी बात आती है, जो धर्म संस्थापक माने जाते हैं, उन्हें अवतार मानने में गीताको कोई उज्र नहीं है। गीताके अनुसार तो वे सबके सब अवतार हैं। यों तो “यद्यद्विभूतिमत्” (१०।४१) में सभी प्रकार के विलक्षण पुरुषो या पदार्थोंको भगवानकी ही विभूति आम-तौरसे माना है।

इस प्रकार हमने देखा कि यदि ईश्वर या कर्मवादकी शरण लो गई हैं तो सिर्फ सृष्टिके कामोंको पूरी तौरसे चलानेके लिये। मालूम होता है कि इनके बिना कोई स्थान खाली था, गैप—gap—था। उसीकी पूर्तिके लिये इन्हे माना गया। मगर पाँछ हमारा पतन ऐसा हो गया कि हम अपना सारा यत्न छोड़के इन्ही भगवान और भाग्य—कर्म—के भरोसे बैठने लगे ! यही बात अबतक जारी है।

५. गुणवाद और अद्वैतवाद

कर्मवाद एवं अवतारवादकी ही तरह गीतामें गुणवाद तथा अद्वैतवादकी भी बात आई है। इनके सम्बन्धमें भी गीताका वर्णन अत्यन्त सरस, त्रिलक्षण एवं हृदयप्राही है। यों तो यह बात भी गीताकी अपनी नहीं है। गुणवाद दरअसल वेदान्त, सांख्य और योगदर्शनोंकी चीज है। ये तीनों ही दर्शन इस सिद्धान्तको मानते हैं कि मन्व, रज और तम इन तीन ही गुणोंका पसारा, परिणाम या विकास यह समूचा संसार है—यह सारी भौतिक दुनिया है। इसी तरह अद्वैतवाद भी वेदान्त दर्शनका मौलिक सिद्धान्त है। वह समस्त दर्शन इसी अद्वैतवादके प्रतिपादनमें ही तैयार हुआ है। वेदान्तने गुणवादको भी अद्वैतवादकी पुष्टिमें ही लगाया है—उसने उसीका प्रतिपादन किया है। फिर ये दोनों ही चीजें गीताकी निजी होंगी कैसे? लेकिन इनके वर्णन, विश्लेषण, विवेचन और निरूपणका जो गीताका ढंग है वही उसका अपना है, निराला है। यही कारण है कि गीताने इनपर भी अपनी छाप आखिर लगाई दी है।

परमाणुवाद और आरंभवाद

असलमें प्राचीन दार्शनिकोंमें और अर्वाचीनोंमें भी, फिर चाहे वह किसी देशके हों, मृष्टिके सम्बन्धमें दो मत हैं—दो दल हैं। एक दल है न्याय और वैशेषिकका, या यों कहिये कि गीतम और कणादका। जैमिनि भी उन्हींके साथ किसी हद तक जाते हैं। असलमें उनका मीमांसादर्शन तो प्रलय जैमी चीज मानना नहीं। मगर न्याय, तथा वैशेषिक उसे मानते हैं। इसीलिये कुछ अन्तर पड जाता है। असलमें गीतम और कणाद दोईने इसे अपना मन्तव्य माना है। दूसरे लोग सिर्फ उनका साथ देते हैं। इसी पक्षको परमाणुवाद (Atomic Theory) कहते हैं। यह बात पाश्चात्य देशोंमें भी पहले मान्य थी। मगर अब विज्ञानके विकासने इसे अमान्य बना दिया। इसी मतको आरम्भवाद (Theory of creation) भी कहते हैं। इस पक्षने परमाणुओंको नित्य माना है। हरेक पदार्थके टुकड़े करते-करते जहाँ रुक जायें या यों समझियें कि जिस टुकड़ेका फिर टुकड़ा न हो सके, जिसे अविभाज्य अवयव (Absolute or indivisible particle) कह सकते हैं उसीका नाम परमाणु (Atom) है। उसे जब छिन्न-भिन्न कर सकते ही नहीं तो उसका नाश कैसे होगा? इसीलिये वह अविनाशी—नित्य—माना गया है।

परमाणुके माननेमें उनका मूल तर्क यहो है कि यदि हर चीजके टुकड़ोंके टुकड़े होते ही चले जायँ और कही रुक न जाय—कोई टुकड़ा अन्तमें ऐमा न मान लें जिसका खंड होई न सके—तो हरेक स्थूल पदार्थके अनन्त टुकड़े, अवयव या खंड हो जायँगे । चाहे राईको लें या पहाडको; जब खंड करना शुरू करेगे तो राईके भी असंख्य खंड होंगे—इतने होंगे जिनकी गिनती नही हो सकती, और पर्वतके भी असंख्य ही होंगे । वैसी हालतमे राई छोटी क्यों ओर पर्वत बडा क्यों ? यह प्रश्न स्वाभाविक हं । अवयवोकी संख्या है, तो दोनोकी अपरिमित है, असंख्य हं, अनन्त है । इमीलिये बरानर है, एकमी है । फिर छुटाई, बडाई कैसे हुई ? इसीलिये उनने कहा कि जब कही, किमी भागपर, रुकेगे ओर उस भागके भाग न हो सकगे, तो अवयवोंकी गिनती भीमिन हो जायगी, परिमित हो जायगी । फलतः राईके कम ओर पर्वतके ज्यादा टुकड़े होंगे । इसीलिये राई छोटी हो गई और पर्वत बडा हो गया । उसी सबसे छोटे अवयवको परमाणु कहा है । परमाणुओके जुटनेसे ही सभी चीजे बनी ।

गुणवाद और विकासवाद

दूसरा दल गुणवादियोंका है । उनके गुणवादको परिणामवाद या विकासवाद (Evolution Theory) भी कहते हैं । इसे वही तीन दर्शन—वेदान्त, सांख्य तथा योग—मानते हैं । इनके आचार्य हैं क्रमशः व्यास, कपिल और पतंजलि । ये लोग परमाणुओंकी सत्ता स्वीकार न करके तीन गुणोंको ही मूल कारण मानते हैं । इन्हे परमाणुओंसे इनकार नही । मगर ये उन्हें अविभाज्य नहीं मानते हैं । इनका कहना यही है कि कोई भी भौतिक पदार्थ अविभाज्य नहीं हो सकता है । विज्ञानने भी इसे सिद्ध कर दिया है कि जिसे परमाणु कहते हैं उसके भी टुकड़े होते हैं । परमाणुवादके माननेमे जो मुख्य दलील दी गई है उमका उत्तर गुणवादी आसानीसे देते हैं । वे तो यही कहते हैं कि पर्वतके टुकड़े करने-करते एक दशा ऐसी जरूर आ जायगी जब सभी टुकड़े राई जैसे हो हो जायँगे । उनकी संख्या भी निश्चित होगी, फिर चाहे जितनी ही लम्बी हो । अब आगे जो टुकड़े हरेक राई जैसे टुकड़के होंगे वह अनन्त—असंख्य—होंगे । नतीजा यह होगा कि इन अनन्त टुकड़ोंसे हरेक राई या राई जैसी ही लम्बी-चोडी चीज तैयार होगी, जिसकी संख्या निश्चित होगी । अब यहीसे एक ओर राई रह जायगी अकेली और दूसरी ओर उसी जैसे टुकड़ोको, जिनको संख्या निश्चित है, मिलाके पर्वत बना लेंगे । इसीलिये वह बडा भी हो जायगा । फिर परमाणुका क्या सवाल ? गीतामें परमाणुवादकी गन्ध भी नहीं है—चर्चा भी नहीं है, यह विचित्र बात है ।

इसीलिये परमाणुवाद और तन्मूलक आरंभवादकी जगह उनने गुणवाद और तन्मूलक परिणामवाद या विकासवाद स्थिर किया। उनने अन्वेषण करके पता लगाया कि देखनेमें चाहे पृथिवी, जल आदि पदार्थ भिन्न हो; मगर उनका विश्लेषण (Analysis) करनेपर अन्तमें सबोंमें तीन ही चोर्जे, तीन ही तत्त्व, तीन ही मूल पदार्थ पाये जायेंगे, पाये जाते हैं। इन तीनोंको उनने सत्त्व, रजस् और तमस् नाम दिया। आमतौरसे इन्हें सत्त्व, रज, तम कहते हैं। इन्हींका सर्वत्र अखंड राज्य है—सर्वत्र बोलबाला है। चाहे स्थूल पदार्थ अन्न, जल, वायु, अग्नि आदिको लें, या क्रिया, ज्ञान, प्रयत्न, धैर्य आदि सूक्ष्म पदार्थोंको लें। सबोंमें यही तीन गुण पाये जाते हैं। इसीलिये गीताने साफ ही कह दिया है कि “आकाश, पाताल, मरुत्यलोकमें—संसार भरमें—ऐसा एक भी सत्ताधारी पदार्थ नहीं है जो इन तीन गुणोंमें अछूता हो, अलग हो”—“न तदस्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुनः। सत्त्वं प्रकृतिर्जैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः” (१८।४०)। यों तो १८वें अध्यायके ७वेंसे लेकर ४४तकके श्लोकोंमें विशेष रूपमें कर्म, धैर्य, ज्ञान, सुख, दुःखादि सभी चीजोंका विश्लेषण करके उन्हें त्रिगुणात्मक सिद्ध किया है। सत्रहवें अध्यायके शुरूके २० श्लोकोंमें भी दूसरी अनेक चीजोंका ऐसा ही विश्लेषण किया गया है। गीतामें और जगह भी गुणोंकी बात पाई जाती है। चौदहवें अध्यायमें यही बात है। वह तो माग अध्याय गुणनिरूपणका ही है। मगर वहाँ गुणोंका सामान्य वर्णन है। इसका महत्त्व आगे बतायेंगे।

यहोपर आरंभवाद और परिणामवाद या विकासवादके मौलिक भेदोंको भी समझ लेना चाहिये। तभी आगे बढ़ना ठीक होगा। आरंभवादमें यही माना जाता है कि परमाणुओंके संयोग या जोड़से ही पदार्थोंके बननेका काम शुरू होता है—आरम्भ होता है। वे ही पदार्थोंका आरंभ या श्रीगणेश करते हैं। वे इस तरह एक नई चीज तयार करते हैं जैसे सूत कपडा बनाने हैं। जो काम सूतोंसे नहीं हो सकना है वह तन ढकनेका काम कपडा करता है। यही उमका नवीनपन है। मगर परिणामवाद या विकासवादमें तो किसीके जुटने, मिलने या संयुक्त होनेका प्रश्न ही नहीं होता। वहाँ पहलेसे बनी चीज ही दूसरे रूपमें परिणत हो जाती है, विकसित हो जाती है। जैसे दूध ही दहीके रूपमें परिणत हो जाता है। इस मनमें तीनों गुण ही सभी भौतिक पदार्थोंके रूपमें परिणत हो जाते हैं। कैसे हो जाते हैं यह कहना कठिन है, असंभव है। मगर हो जाते हैं यह तो ठास सत्य है। जब परमाणुओंको निरवयव मानते हैं, तो फिर उनका संयोग होगा भी कैसे? संयोग तो दो पदार्थोंके अवयवोंका ही होता है न? जब हम हाथसे लोटा

पकड़ते हैं तो हाथके कुछ भाग या अवयव लोटेके कुछ हिस्सों के साथ मिलते हैं । मगर निरवयव चीजें कैसे परस्पर मिलेंगी ? इसीलिये आरंभवादको माननेसे इनकार कर दिया गया । क्योंकि इस मतके माननेसे दार्शनिक ढंगसे पदार्थोंका निर्माण सिद्ध किया जा सकना असंभव जँचा ।

गुण और प्रधान

सत्त्व, रज, तमको गुण नाम क्यों दिया गया यह भी मजेदार बात है । जब यहो सृष्टिके मूलमें है तब तो यही प्रधान ठहरे, मुख्य ठहरे, असल ठहरे, अग्रणी ठहरे । लेकिन इन्हे गुण कहते हैं ! गुण या गुणका अर्थ है अप्रधान, जो मुख्य न हो, अग्रणी न हो । और प्रधान किसे कहा है ? प्रकृतिको, जो इन तीनों गुणोंके मिल जानेसे बन जाती है । जब ये तीनों गुण अपनी विषमता छोड़के सम रूपमें मिल जाते हैं, जब इनको साम्यावस्था हो जाती है तो उसे ही प्रकृति और प्रधान कहते हैं; हालाँकि वह पीछेकी चीज होनेसे गुण या गुण ठहरी । साम्यावस्था ही प्रलयकी अवस्था है । उस दशामे सृष्टिका काम कुछ भी नहीं हो पाता—मब कुछ खत्म हो जाता है ।

यद्यपि चौदहवें अध्यायके ५वेंसे २५वें तकके श्लोकोंमें इन गुणोंकी बात विशेष रूपमें कही गई है, तथापि ५-१८ तकके १४ श्लोकोंके पढ़नेसे, अभी जो शंका उठी है, उसका उत्तर मिल जाता है । दूसरी भी बातें विदित हो जाती है । इसीलिये इस अध्यायका विशेष महत्त्व हमने माना है । इन्हे गुण क्यों कहते हैं, इस सम्बन्धमें पाँचवाँ श्लोक खाम महत्व रखता है । मगर उसका अर्थ करने या और भी विचार करनेके पूर्व हमें सृष्टिकी एक बात जान लेनेकी है जो उससे पहलेके ३,४ श्लोकोंमें कही गई है । हम तो हमेशा सृष्टिके ही सम्बन्धमें सोचते हैं कि यह कैसे बनी, इसका विकास या पसारा कैसे हुआ । दर्शनोंका श्री गणेश तो डमी बातको लेके होता ही है, यह पहले ही कहा जा चुका है । प्रलय या सृष्टि न रहनेकी दशाको तो हम पहले सोचते नहीं । वह तो हमारे सामनेकी चीज है नहीं । विचारके ही सिलसिलेमें जब उसकी बात पीछे आ जाती है, तो उसपर भी सोचते हैं । मगर उस दशामे भी वह महज खयाली और दिमागी चीज होती है । वह सामनेकी या ठोस वस्तु तो होती नहीं । फिर पहले उधर खयाल जाये तो कैसे ?

एक बात और है । सृष्टिका अर्थ हो है अनेकता, विभिन्नता (Diversity, heterogeneity) । इसी विभिन्नताको लेके हम शुरू करते हैं और अन्वेषण

चालू होता है। प्रलय तो इससे उलटी चीज है। उसमें तो एकता और अभिन्नता है, एकरूपता और समता (Uniformity & homogeneity) है। जैसा कि गीताने चौदहवेंके ६-१८ श्लोकोमें बताया है, गुणोंमें तो परस्पर विरोध है—वे ऐसे हैं कि एक दूसरेको खा जाये। यदि हम तीनोंके प्रतिनिधिके रूपमें पित्त, वात और कफको मान लें तो इनकी बात कुछ समझमें आ जाये। क्रमगः सत्त्व, रज, तमकी जगह स्थूल शरीरमें पित्त, वात, कफ माने जाते भी हैं। पित्तादिके सत्त्वादिकी ही यों भी प्रधानता रहती है। सत्त्वमें प्रकाश, उजाला, हल्कापन आदि माने जाते हैं। पित्तमें भी यही चीजें हैं। पित्त आग या गर्म है और उसीमें ये बातें होती हैं। रजमें क्रिया होती है और वायु तो सतत क्रियाशील है। तम भारी है और कफ भी जकडनेवाली चीज है। शरीरके लिये जैसे पित्तादि तीनोंकी जरूरत है, वैसे ही संसारके लिये सत्त्वादिकी आवश्यकता है। हाँ, पित्त आदिकी मात्रा निश्चित रहे तो ठीक हो, नहीं तो गडबड, बेचैनी, बीमारी हो। यही बात सत्त्वादिकी भी है। उनकी भी निश्चित मात्रा है और जहाँ वह बिगडी कि गडबड शुरू हुई। जैसे शरीरमें एक समय एक ही पित्त या वायु या कफ प्रधान होके रहता है, वैसी ही बात इन गुणोंकी भी है। एक समय एक ही प्रधान रहेगा; बाकी उसीके मातहत। यही बात गीताने “रजस्तमश्चाभिभूय” (१४।१०) श्लोकमें साफ कही है।

इन गुणोंका परस्पर विरोध तो मानने ही है। वायु, कफ, पित्त, की भी यही बात है। मगर जरा और भी देख लें। ज्ञानके लिये, हल्केपन के लिये और प्रकाशके लिये क्रिया नहीं चाहिये, भारीपन नहीं चाहिये। ज्यादा हलचलसे प्रकाश रुक जाता है, ज्ञान नहीं हो पाता, मनको एकाग्रता नहीं हो पाती। भारीपनसे या तो नींद आती है या बेचैनी होती है। ज्ञान है सत्त्वका काम। हल्कापन और प्रकाश भी उसीका काम है। उमकी विरोधी क्रिया है रजका काम और भारीपन है तमका। साफ ही देखते हैं कि ज्ञान होनेसे मन उसमें लगे तो क्रिया रुक जाये। निद्रा या भारीपन भी जाता रहे। हल्कापन उसका विरोधी जो है। भारीपन हो तो सारी चीजें दबके रह जायें, नींद आ जाय और क्रिया न हो सके। ज्ञानकी तो बात ही मत पूछिये। ६ से ९ तथा १० से १८ तकके श्लोकों में इसी बात का सुन्दर विवरण है।

मगर खूबी यह है कि इन तीनोंका आपसमें ममझीता है कि हम लोग मिलके रहेंगे; नहीं तो किमीकी खैर नहीं! राजनीतिमें आज तो धर्मों और देशों का परस्पर विरोध है वह तो इनके सामने फीका पड़ जाता है—वह इनके विरोधके सामने कुछ नहीं है। मगर चाहे हमारी नादानी से धर्मविरोध और

राजनीतिका विरोध मिटे या न मिटे, भाई-भाई की लड़ाई खत्म हो या न हो। मगर इनने तो पारस्परिक विरोध मिटा लिया है, समझौता (pact) कर लिया है। इन्हे दुनियामे सर ऊंचा करके रहना जो है। और हमें? हमे तो गैरोंके जूते सहने और गुलामी करनी है न? फिर हमारा मेल कैसे हो? हाँ, तो इनने यह समझौता कर लिया है कि एक वक्तमे हममे एक ही प्रधान होगा, नेता होगा, मुखिया होगा; बाकी दो उसीके साथ, उमीके अनुकूल चलेगे, उसीकी मदद करेगे, बावजूद इसके कि ये दोनो ही उमके सख्त दुश्मन है! फिर मौके पर जरूरत के अनुसार हममे दूसरा प्रधान तथा लीडर होगा और पहला उस जगहमे हटेगा। उम समय भी बाकी दो उसी प्रधानके सहायक होंगे। आवश्यकतानुसार उसे हटाके जब तीसरा मुखिया बनेगा तो बाकी दो उमके ही सहायक और साथी बनेगे। यही है इन तीनों का अलिखित समझौता (Convention)। पूर्वोक्त दसवें श्लोकका यही अभिप्राय है।

यहीपर इन्हे गुण कहनेका एक कारण मिल जाता है। जैसा कि अभी कहा गया है, सृष्टिके रहते हुए इन तीनमे दो या अधिकाश हमेशा एकके पीछे रहते हैं, उमीके सहायक और मददगार होते हैं। यहातक कि अपना स्वभाव छोडके उमके विपरीत उसकी मदद करते हैं, जैसे बलपूर्वक किसी गुलामसे कोई काम कराया जाय। फर्क यही है कि इनके लिये बल प्रयोग नहीं है। दूरदेगीमे खुद ही ये बैसा करत है। और इनमे जो एक कभी प्रधान होता है वही पीछे अप्रधान बन जाता है। इम प्रकार देखते हैं कि ये तीनों गुण सृष्टिके मूल कारण होने हुए यद्यपि प्रधान कहे जाने योग्य हैं, तथापि इनकी अमली खूबी है दूसरोके अनुयायी बनना, उनकी सहायता करना, उनके अनुकूल होना। सृष्टिकी दृष्टिसे इनकी यह खूबी जरूरी है भी। इसी विशेषताके खयालसे, इसी ओर खयाल आकृष्ट करनेके ही लिये इन्हे गुण कहा है। दसवें श्लोकसे यही पता चलना है।

अब जरा दूसरा पहलू देखिये। यदि ५-९ श्लोकोको देखे तो पता चलता है कि ये तीनों ही गुण बाँधनेका काम करते हैं। कोई ज्ञान, मुख आदिमें मनुष्य को लिप्त करके, लिपटाके उन्ही चीजोसे उमे बाँध देते हैं, क्योंकि किसी चीजकी ज्यादाती ही ऐब है, बन्धन है, तो कोई क्रिया और लोभ आदिमे फँसा देते हैं। यह नहीं हुआ, वह नहीं हुआ, यह काम शेष है, वह बाकी है इसी हाय-हायमे जिन्दगी गुजरती है। जिस प्रकार मत्त्व गुण ज्ञान आदिमे फँसाके बाँध देता है, उसी प्रकार रज क्रिया और लोभ आदिमें। जालमे फँसानेका काम करनेमें ज्ञान, सुख, क्रिया, लोभ चारेकी जगह प्रयुक्त होते हैं। तमका तो फँसाना काम प्रसिद्ध

ही है। वह तो हमेशाका ही बदनाम है। मगर जो उससे अच्छा रज है और जो महान माने जानेवाला सत्त्व है वह भी फँसानेमें किसीसे पीछे नहीं है। “छोटी बहू तो छोटी, बटी बहू शुभानल्ला।” और यह तो जानते ही है कि फँसाने और बाँधनेका काम रस्सी करती है। फिर चाहे वह सूतकी बारीक या मोटी हो, या और चीजकी हो। संस्कृतमें रस्सी को गुण कहते हैं। इसीका अपभ्रंश होके गोन शब्द हो गया। नाव खोचनेकी रस्सीको गोन कहते हैं। फलतः फँसाने और बाँधनेकी ताकत इन गुणोंमें होनेके ही कारण इन्हें गुण कहा है; ताकि लोग इनसे सजग रहे। ५-२ श्लोकोंसे यह स्पष्ट है। ५वके उत्तरार्द्धमें तो एक ही साथ तीनों को बाँधनवाले कह दिया है—‘निबध्नन्ति महाबाहो।’ इसीलिए अर्जुनको कहा गया है कि इन गुणोंमें ऊपर जाओ—“निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन” (२।४५)। इसी चौदहवें अध्यायमें भी कहा है कि इन गुणोंसे अलग ब्रह्मात्माको जाननेवालेकी मुक्ति होना है—“गुणैर्म्यञ्च परं वेत्ति” (१४।१९), तथा इन गुणोंसे ऊपर उठनेपर ही मनुष्य ब्रह्मरूप हो जाता है—“स गुणान्समतीर्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते” (१४।२६)।

गुणोंमें यह परस्पर विरोध और मिलके काम करनेकी—दोनों—बात योगसूत्र—“परिणामतापमस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविद्योवाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः” (२।१५)—में और इसके भाष्यमें भी अत्यन्त विशद रूपसे बताई गई है। वही पर यह भी कह दिया है कि तीनों गुण परस्पर मिलके ही हर चीज पैदा करते हैं। इसीलिये तो सभी पदार्थोंमें तीनों ही गुण पाये जाते हैं। ईश्वरकृष्णने साख्यकारिकाओंमें भी ‘सत्त्व लघु प्रकाशकमिष्टमपष्टम्भकं चलं च रजः। गरु वर्णकमेव तमः प्रदीवच्चार्थतो वृत्तिः’ (१३) के द्वारा इन तीनों गुणों का परस्पर विरोधी बताके बादमें तीनोंके मिलके काम करनेका बहुत ही सुन्दर दृष्टान्त दिया है। इनके परस्पर मिलनेका कारण भी बताया है। वह कहता है कि जिस प्रकार दीपकमें तेल, बत्ती और तेज या अग्नि तीनों ही परस्पर विरोधी हैं, तथापि तीनोंको मिलाय बिना राशनी होई नहीं सकती। आग बत्ती और तेल दोनोंको ही खत्म करनेवाली है। तेल ज्यादा दे दिया जाय जलना बन्द हो जाय, बत्तीको भी भिगोके विकृत बना देता है। बत्ती भी तेलको सोखनी है। तेलके बंडल डाल दे तो चिराग बुझ जाये। मगर तेलके बंडलके अन्दर आग चलानेके काम चलाते हैं। इस तरह परस्पर मेलसे तीनोंके अलग-अलग कामोंके चलाने और गुणोंके अपने-अपने काम मिलके काम करना जरूरी हो जाता है।

तीनों गुणोंकी जरूरत

अब हमें एक ही बातका विचार करना शेष है जिसका सृष्टिसे ही ताल्लुक है। बादमे प्रलयकी बात कहके आगे बढ़ेंगे। सृष्टिकी रचना कैसे होती है यह बात तो प्रलयके ही निरूपणमे आगे आयेगी। अभी तो हमें यह देखना है कि इन तीनों परस्पर विरोधी गुणोंकी क्या जरूरत है। क्या सचमुच ही इन तीनोंकी आवश्यकता है, यह प्रश्न होता है। उत्तरमें 'हाँ' कहना ही पड़ता है। यह कैसे है यह बात और ये तीनों एक दूसरेकी मदद कैसे करते है यह भी एक ही साथ मालूम हो जायगी। यदि सिर्फ सत्त्व रहे तो हम ज्ञान, प्रकाश तथा मुखसे ऊब जायेंगे। एकही चीजका निरन्तर होना (monotony) ही ता ऊबनेका प्रधान कारण है। इसीलिये तो परिवर्तन जरूरी होता है। ज्ञानके मारे न नींद, न खाना-पीना, न और कुछ होगा। प्रकाशमे चकाचौंध हो जायगी। हल्का होके यह संसार कहाँ उड़ जायगा कौन कहे ? यदि सिर्फ तम हो तो भी दबते-दबते कहाँ जायगा पता नहीं। निरन्तर नींद, भारोपन, जड़ता, अंधेरा, अज्ञान कौन बर्दाश्त करेगा ? पत्थरकी दशा भी उसमे अच्छी होगी। संसारका कोई काम होगा ही नहीं। इसलिए यदि सत्त्व और तम दोनोंको ही माने तो दोनों एक दूसरेको दबाके खत्म या बेकार (neutralised) कर देंगे। फलतः दोमें एकका भी काम न होगा। इसीलिए रज आके दोनोंमे क्रिया पैदा करता है, दोनोंको चलाता है; ताकि दोनों सारी ताकतसे आपसमें भिड़ न सकें। न दोनों जमेगे, स्थिर होंगे और न जमके लड़ेंगे। फिर एक दूसरेको बेकार कैसे बनायेंगे ? यदि रज ही रहे और बराबर क्रिया होती रहे तो भी वही बेचैनी। सारी दुनिया जल्द घिस जाये, मिट जाये। इसलिये तम उसे दबाके बीच-बाँचमे क्रियाको रोकता है। सत्त्व क्रियाका अन्त-प्रदर्शन करता है प्रकाश और ज्ञान देके। मगर जब तम प्रकाशको रोक देता है तो ज्ञानके अभावमें भी क्रिया रुकती है। ज्ञान और क्रियाके बिना कुछ होई नहीं सकता। अत्यन्त हलकी चीज स्थिर हो सकती ही नहीं। फिर उसमें ज्ञान या क्रिया हो कैसे ? उसे बजाने बनानेके लिये भी तो तमोगुण चाहिये ही। इस प्रकार तीनोंकी जरूरत और परस्पर सहायता स्पष्ट सिद्ध है।

सृष्टि और प्रलय

रह गई सृष्टिकी प्रारम्भिक दशा तथा प्रलयकी बात। जब सृष्टिका विचार करने लगे तो अन्तमें यह बात उठी कि जब यह चीजें न थीं तो क्या था ?

आखिर न रहनेपर ही तो बननेका मवाल पैदा होता है । यह भी बात है कि जब ये गुण परस्पर विरोधी हैं तो यदि ये कभी स्वतंत्र बन जायें और एक दूसरेकी न मुनें, तब क्या होगा ? यह निरो खयाली बात तो है नहीं । इनके प्रतिनिधि कफ, वायु, पित्त जब स्वतंत्र हो जाते और एक दूसरेकी नहीं सुनते तो त्रिदोष और मन्निपात होता है और मौत आती है । वही जो कभी एक दूसरेके अनुयायी थे, आज आजाद हो गये ! यही बात गुणोंमें हो तो ? और जब विश्रामका नियम संसारमें लागू है तो ये भी तो विश्राम करेंगे ही, फिर चाहे देग्मे करें या जल्द करे । उस समय क्या हालत होगी और ये किस तरह रहेंगे ? और जब विश्रामका समय पूरा होगा तब कैसे, क्या होगा ? इसी ढंगके मवाल उठनेपर सृष्टि तथा प्रलयकी बात आ जाती है ।

दार्शनिकोंने इन प्रश्नोंपर बहुत ही उधेड-बुन करके जवाब दिया कि जबतक ये गुण ऐसेके ऐसे हो रहेगे तबतक इनका काम जारी रहेगा ही, तबतक तो चूहा बिल खोदता ही रहेगा । इनका स्वभाव ही जो यह ठहरा । इमीलिये, और कभी तन जानेपर भी, तीनों आजाद हो जायेंगे, समान हो जायेंगे । फिर तो कोई काम हो न सकेगा । बिना विषमता, बिना एक दूसरेकी मातहतके तो सृष्टिका काम चल सकता है नहीं और यहाँ तो “नाईकी बारातमें सब ठाकुर ही ठाकुर ठहरे ।” फलतः आजादी या साम्यावस्थामें ही विश्राम होगा और यह सारा पसारा रुका रहेगा । क्योंकि “रहे बाँस न बाजे बाँसुरी ।” उसी साम्यावस्थाको प्रलय कहते हैं, प्रकृति कहते हैं और प्रधान भी कहते हैं । ये गुण उसी हालतमें जाने और फिर वहीमें लौटते हैं । इनका यह चरखा रह-रहके चालू रहता है । उससे आगे तो इनकी पहुँच है नहीं । वही इनकी अन्तिम दशा है । इमीलिए उमे प्रधान कहते हैं । प्रधान कहते हैं उस जो सबके अन्तमें हो, आखिरमें हो । उसी प्रधानकी अपेक्षा इनको गुण कहते हैं । क्योंकि इनकी आखिरी कृति वही है जिसे ये बनाते हैं अपनी प्रधानता, मुख्यताको गँवाके । जब इनकी क्रिया रही ही नहीं तो तने भले ही हों और आजाद भले हों रहें, फिर भी इनका पता कहाँ रहता है ? वही प्रधान फिर इन्हीं गुणोंके द्वारा अपना विस्तार करती है, सारा पसारा फैलाती है । इसीसे उसे प्रकृति कहते हैं । प्रकृतिका अर्थ ही है कि जो खूब करे, ज्यादा फैले-फैलाये ।

कागज काटनेके लिये जो मैशीन (Cutting machine) आजकल बनी है उसकी एक खूबी यह है कि हैडिल—चलानेवाला भाग—पकड़के मैशीन चलाते रहिये और उसकी तेज धार कागजतक पहुँचके उसे काट देगी । फिर ऊपर वापस

भी चली जायगी। चलानेवालेका काम बराबर एक ही तरह चलता रहेगा। वह जरा भी इधर-उधर या उलट-फेर न करेगा। मगर उसी चलानेकी क्रिया—कर्म—के—फलस्वरूप तेज धार ऊपरसे नीचे उतरके काटेगी और फिर ऊपर लौट जायगी। जितनी देरतक चलाने रहिये यही आना-जाना जारी रहेगा। सृष्टि और प्रलयकी भी यही हालत है। हमारे काम, कर्म (actions) ही सब कुछ करते हैं। उन्हींके करते कभी सृष्टि और कभी प्रलय होती है। ये दोनों चीजें परस्पर विरोधी हैं, जैसे मैशिनकी धारका नीचे आना और ऊपर जाना। मगर उन्हीं—एक ही—कर्मके फलस्वरूप ये दानों ही होती है। कभी भी जीवोंको विश्राम मिल जाता है जिसे प्रलय कहते हैं। गीताने उसीको 'कल्पक्षय' (९।७) भी कहा है। उमें भूतमप्लव भी कहते हैं। फिर कभी सृष्टिका काम चालू हो जाता है। प्रलय शब्द भी गीता (१४।२) में आया ही है।

यद्यपि यह खयाल हो सकता है कि सबोंकी दशा तो एकसी नहीं है। सबोंके कर्मों, कर्मफलभोगों तथा अन्य बातोंमें भी कोई ममानता तो है नहीं। यहाँ तो "अपनी-अपनी डफली, अपनी-अपनी गीत", है। यहाँ तो "मुंडेमुंडे मतिभिन्ना तुंडे तुंडे सगस्वती।" फिर यह कैसे संभव है कि सभी जीव किसी समय विश्राममें चले जायें और प्रलय हों जायें? यदि गीताने ऐसा माना है और अगर दर्शनोंने भी इसे स्वीकार किया है तो इससे क्या? सभीका कार्य-विराम एक ही साथ हो, यह क्या बात? संसार कोई एक कारखाना या एक ही कम्पनीके अनेक कारखानोंका समूह तो है नहीं, कि निश्चित समयपर कामसे छुट्टी मिल जाये, या काम बन्द हो जाया करे। यहाँ तो साफ ही उल्टी बात देखी जाती है। तब कल्पक्षयकी बात कैसे मानी जाय? प्रलय क्यों मानी जाय?

बात तो है कुछ पेचीदगीसे भरी जरूर। मगर असंभव नहीं है। ऐसी बातें दुनियामें होती रहती हैं। यों तो रातमें विराम और दिनमें कामकी बात आमतौरसे सर्वत्र है। यह तो सभीके लिये है। मगर जहाँ दिन रात बडे होते हैं, जैसे उत्तर ध्रुवके आसपास, वहाँ भी ओर नहीं तो छे मासका दिन एवं उतनी ही लम्बी रात तो होती ही है। प्रकृतिकी ओरसे जब तूफान आता है, बर्फीली आँधियाँ चलती हैं तब तो सबोंको एक ही साथ काम बन्द कर देना ही पड़ता है। मगर इन सबोंको न भी माने और अगर इनमें भी कोई गड़बड़ सूझे तो भी तो यह बात देखी जाती है कि किसी गोल घेरे या रास्तेपर चक्कर लगानेवाले यद्यपि भिन्न-भिन्न चालोंवाले होते हैं, फिर भी ऐसा मौका आता है कि कभी न कभी सभी एक साथ मिल जाते हैं। फिर फौरन आगे-पीछे हो

जाते हैं। यों तो आमतौरसे आगे-पीछे चलने ही रहते हैं। मगर चक्कर लगाते-लगाते बहुत चक्करोंके बाद देर या सबेर एक बार तो सभी इकट्ठे होई जाते हैं। फिर आगे-पीछे हांके चलते-चलते उतनी ही देर बाद दूसरी-तीसरी बार भी एकत्र हो जाते हैं। यही सिलसिला चलता रहता है। बस, यही हालत प्रलय या कल्पक्षयकी मानिये। इसीलिये हिसाब लगाके एक निश्चित समयके ही अन्तरपर इसका बारंबार होना गीताने भी माना है। इस प्रलयको गीताने रात भी कहा है (८।१७-१९मे)।

हाँ, तो उस प्रलयकी दशासे मृष्टिका श्रीगणेश कैसे होता है यह बात भी जरा देखें। गीताके (७।४-६), (८।१७-१९), (९।७-१०), (१३।५) तथा (१४।३-५) में यह बात खास तौरसे लिखी गई है। यों छिट्फुट्ट एकाध बात प्रसंगसे कह देनेका तो कुछ कहना ही नहीं। आठ और नौ अध्यायोंमें कुछ ज्यादा प्रकाश डाला गया है। जीवोंके कर्मोंकी मजबूरीसे उन्हें बार-बार जनमना-मरना पड़ता है। प्रलयके बाद भी यही चीज चालू रहती है, यही गोलमोल बातें वहाँ कही गई हैं। बेशक, चौदहवे अध्यायमे मृष्टिके श्रीगणेशकी खास बात कही गई है और बताया गया है कि यह किस तरह होती है। मगर इसे जब हम सातवे और तेरहवें अध्यायके वर्णनसे मिलाके तीनोंका अर्थ एक साथ करते हैं और चौदहवेके समूचे गुण-वर्णनको भी उसीके साथ ध्यानमे रखत हैं तभी इस बातपर पूरा प्रकाश पड़ता है। चौदहवेके '१वे श्लोकमे कहा गया है कि "तीनों गुण प्रकृतिसे निकलते हैं"—"गुणा. प्रकृतिमंभवाः।" निकलनेका अर्थ तो कही चुके हैं कि साम्यावस्था छोड़के अपनी विषम अवस्थामे—अपनी अमली सूरतमे—आते हैं; न कि पैदा होते हैं। कैसे बाहर आते हैं यही बात उससे पहलेके दो श्लोकोंमें माँके पेटसे बच्चेके बाहर आनेका दृष्टान्त देकर बताई गई है। उसीका विशेष विवरण सातवे एवं तेरहवें अध्यायमे दिया गया है।

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि प्रधान या प्रकृति तो साम्यावस्था है, एक रसता है, अविभिन्नता (homogeneity) है। उसके विपरीत उस अवस्थाको भग करके ही सृष्टि होती है जिसमे अनेकता ओर विभिन्नता (heterogeneity and diversity) है। यह चीज कैसे होती है, इनकी प्रक्रिया या क्रम क्या है, इसपर भी दार्शनिकोंने सोचके जो कुछ तय किया है वही बात उन दोनों अध्यायोंमें पाई जाती है। उसमे भी सातवेंमे बहुत कुछ कमी रह गई है। उसकी पूर्ति तेरहवेंमे हो जाती है। हाँ, कुछ ब्यौरकी बातें वहाँ नहीं कही गई हैं, या एकाधमें कुछ फर्क भी मालूम पड़ता है। मगर वह कोई खास चीज नहीं है। असल बातें

ठीक-ठीक मिल जाती है। ब्योरा कहाँ तक गिनाया जा सकता है? ब्योरेमें तो जानें कितनी ही बातें होती हैं। अगर उनमें कुछ छूटें तो फर्क तो मालूम होगा ही।

सांख्यदर्शनकी एक कारिका है “मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृति-विकृतयः सप्त। षोडशकस्तुविकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः” (३)। इसका आशय यह है कि “सृष्टिकी जड़में प्रकृति है। वह किसीसे भी पैदा नहीं होती। हाँ, उससे महान्, अहंकार और आकाश, वायु, तेज, जल, पृथिवीके सूक्ष्म स्वरूप—जिन्हें पंचतन्मात्रा कहते हैं—यही सात पदार्थ पैदा होते हैं। फिर उनसे दूसरी चीजें पैदा होती हैं। इसीलिए इन्हें प्रकृति-विकृति नामसे पुकारते हैं। वे दूसरी चीजें हैं सोलह-पाँच कर्म-इन्द्रिय, पाँच ज्ञान-इन्द्रिय, पाँच महाभूत और अन्तःकरण। ये सोलहों विकृति कहाते हैं। पुरुष या जीव तो न प्रकृति है और न विकृति।” यद्यपि इस कारिकामें महान् आदि सातों या शेष सोलहका भी नाम नहीं दिया है; तथापि एक और कारिका “प्रकृतेर्महंस्ततोऽहंकारस्तमाद् गणश्च षोडशकः” (१६) आदिमें सबोंको गिना दिया है और सातोंका क्रम भी बताया है कि पहले महान्, तब अहंकार, तब पाँच तन्मात्रायें। आगेका भी क्रम दे दिया गया है। मगर आगे बढ़नेके पहले इन बातोंका थोड़ा स्पष्टीकरण जरूरी है।

सांख्यदर्शनने जीव या पुरुषको तो सबसे निराला कहा है। वह न तो किसीसे पैदा होता है और न किसीको पैदा करता है। वह न प्रकृति है, न विकृति। प्रकृति कहते हैं कारणको और विकृति कहते हैं कार्यको। वह दोनों एक भी नहीं हैं। रह गये संसारके पदार्थ। सो इन्हें तीन दलोंमें बाँटा है। पहली है मूल प्रकृति या प्रधान। गीताने इसीको प्रकृति या महद्ब्रह्मके अलावे भूतप्रकृति भी भूत-प्रकृतिमोक्षं च” (१३।३४) में कहा है। अपरा भी कहा है जैसा कि आगे लिखा है। इससे पंचभूत पैदा होते हैं। इसीसे इसे भूतप्रकृति कहा है। यह किसीसे पैदा तो होती नहीं; मगर खुद पैदा करती है—यह, किसीका कार्य नहीं है। इसीलिये इसे अविकृति भी कहा है। दूसरे दलमें महान् आदि सात आ जाते हैं। इन्हें प्रकृति-विकृति कहा है। ये खुद तो आगेके सोलह पदार्थोंको पैदा करते हैं। इसीलिये प्रकृति या कारण कहाये। मूल प्रकृतिसे ही न पैदा होनेकी वजहसे विकृति भी कहे गये। अब इनसे जो सोलह पदार्थ पैदा हुए वह विकृति कहे जाते हैं। क्योंकि वे इनसे पैदा होनेके कारण ही कार्य या विकृति हो गये। मगर उनसे दूसरी चीजें बनती हैं नहीं। दस इन्द्रियों या पाँच प्राणोंसे अन्य पदार्थ पैदा तो होते नहीं। अन्तःकरण या बुद्धिसे भी नहीं पैदा होते। चक्षु आदि बाहरी इन्द्रियाँ हैं और बुद्धि या मन भीतरकी। इसीलिये उसे अन्तःकरण कहते हैं। करण नाम है इन्द्रियका। अन्तःका अर्थ है भीतरकी। गीताने पुरुषको मिलाके

यह चार विभाग नहीं किया है। किन्तु सभी को—चारोंको—ही प्रकृति कहके जीव या पुरुषको परा या ऊँचे दर्जेकी और शेष तीनको अपरा या नीचे दर्जेकी प्रकृति “अपरेयमितस्त्वन्या” (७।५) आदिमें कहा है।

दोनोंमें यह दो या चार भेदोंका होना कोई खास बात नहीं है। मगर पुरुषको भी प्रकृति कहना जरूर निराला है। क्योंकि सांख्यने साफ ही कहा है कि वह प्रकृति नहीं है। असलमें गीता वेदान्तदर्शनको ही मानती है, कि सांख्यको। इसीलिये सांख्यका जो बातें वेदान्तसे मिलती हैं उन्हें तो माने लेती है। लेकिन जो नहीं मिलती हैं वहाँ स्वतंत्र बात कहती है। वेदान्तने तो माना ही है कि पुरुष या भगवानने ही पहले सोचा; पीछे संसार बनाया। वेदान्तदर्शनके दूसरे सूत्र ‘जन्माद्यस्य यतः’ में साफ ही माना है कि भगवानसे ही आकाशादि पदार्थोंका जन्म होता है। इसलिये वही कारण है। यदि वह कारण न होता तो उसे सिद्ध करना असंभव था। उसका तब जरूरत ही क्या थी? वेदान्तने जीवको भगवानका रूप ही माना है और दोनोंको ही पुरुष कहा है। हाँ, व्यष्टि और समष्टिके भेदके हिमाबन्धे पर पुंस्त्व एवं अपर पुरुष या पुरुष तथा पुरुषोत्तम यही दो नाम उसने जीव और ईश्वरको जलग-अलग दिये हैं। गीताने भी “उत्तमः पुंस्त्वस्त्वन्यः” (१५।१७) में यही कहा है। इसीलिये “मम योनिः” (१४।३-४) आदिमें पुरुषका ही सृष्टिका पिता और प्रधान या प्रकृतिको माता कहा है। गीता सृष्टि-रचनाको अन्धेका खेल नहीं मानती। किन्तु सोच-समझके बनाई चीज (Planned creation) मानती है।

सृष्टिका क्रम

सोचने-समझनेका यह मतलब नहीं कि चलना, फिरना, उठना, बैठना, खेती, गिरस्ती आदि हरेक कामोंको हरेक आदमियोंके बारेमें पहलेसे ही तय कर लिया था। यह तो भाग्यवाद (fatalism) तथा ‘ईश्वरने जो तय कर दिया वही होगा’(determinism) वाली बात है। फलतः इसमें करनेवालोंकी जवाबदेही जाती रहती है। वह तो मैशीनकी तरह ईश्वरकी मर्जी पूरा करनेवाले मान लिये जाते हैं। फिर उनपर जवाबदेही किसी भी कामकी क्यों हो और वे पुण्य-पापके भागी क्यों बने? मैशीनकी तो यह बात होती नहीं और इस काममें वे ठहरे मैशीन ही। सोचने-समझनेका सिर्फ यही आशय है कि मूलस्वरूप कौन-कौन पदार्थ कैसे बने कि यह सृष्टि चालू हो, इसका काम चले, यही बात उसने सोची और इसीके अनुसार सृष्टि बनाई। यह तो हमारा काम है कि हममें हरेक आदमी खुद भला-बुरा सोचके अपना रोजका काम करता रहे। इसीलिये तो हमें बुद्धि दी गई है।

उसे देकर ही तो ईश्वर जवाबदेहीसे हट गया और उसने हमपर अपने कामोंकी जवाबदेही लाद दी ।

अब जरा यह देखें कि ईश्वरके सोचने और तदनुसार सृष्टि बनानेके मानी क्या है । वह हमारे जैसा देहधारी तो है नहीं कि इसी प्रकार सोचे-विचारेगा । यह तो कही चुके हैं कि प्रलयमें प्रधान या प्रकृति समान थी, एक रूप थी । उसमें अनेकता और विभिन्नता लानेके लिये सबसे पहले क्रिया होना जरूरी है । क्योंकि क्रियासे ही अनेकता और विभिन्नता होती है । मिट्टीका एक घोंघा है । क्रियाके करते ही उसमें अनेक टुकड़ोंमें कर दते या उसमें अनेक बर्तन तैयार कर लेन है । मगर क्रियाके पहले जानकारी या ज्ञान जरूरी है । यह तो हम कही चुके हैं कि सोच-विचारके यह सृष्टि बनी है । एक बात यह है कि यदि फिजूल और बेकार चीजे न बनानी हो, साथ ही, सृष्टिकी मभी जरूरते पूरी करनी हो तो जो कुछ भी किया जाय वह सोच-विचारके ही होना चाहिये । कुम्हार सोच-साचके ही बर्तन बनाता है । किसान खेती इसी तरह करता है । नहीं तो अन्धेरखाना ही हो जाय और घडेकी जगह हाडी तथा गेहूकी जगह मटरकी खेती हो जाय । यही कारण है कि साख्यने ईश्वरको न मानके भी सृष्टिके शुरूमें यह सोचना-समझना या ज्ञान माना है । मगर ज्ञान तो जड प्रकृतिमें होगा नहीं और जीवका काम साख्यके मतसे सृष्टि करना है नहीं । इसीलिए वेदान्तने और गीताने भी सृष्टिके मूलमें ईश्वरको माना है । वह है भी परम-आत्मा या श्रेष्ठ-आत्मा ।

वह ज्ञान होगा भी हम लोगोके ज्ञान जैसा कुछ बातोका ही नहीं, छोटा या हलकासा ही नहीं । वह तो सारी सृष्टिके सम्बन्धका होगा, व्यापक और बडेमें बडा होगा । इमीलिये उसे महत् या महान् कहा है । उसके बाद जो क्रिया होगी उसीको अहम् या अहंकार कहा है । यह हम लोगोका अहंकार नहीं होके सृष्टिके मूलकी क्रिया है । समष्टि या व्यापक ज्ञानकी ही तरह यह भी व्यापक या समष्टि क्रिया है । नीदके बाद जब ज्ञान होता है तो उसके बाद पहले अहम् या मैं और मेरा होनेके बाद ही दूसरी क्रिया होती है, और प्रलय तो नीद ही है न ? इसीलिये उसके बादको समष्टि क्रियाको अहंकार नाम दिया गया है । इस अहंकार या क्रियाके बाद प्रकृतिकी समता खत्म होके विभिन्नता आती है और आकाश, वायु, तेज (प्रकाश), जल, पथिवी इन पाँचोकी सूक्ष्म या अदृश्य मूर्तियाँ (शकले) बनती हैं । इन्हीसे आगे सृष्टिका सारा पसारा होता है ।

इन पाँच सूक्ष्म पदार्थों या भूतोंके भी, जिन्हे तन्मात्रा भी कहते हैं, वही तीन गुण होते हैं, जैसा कि कह चुके हैं । उनमें पाँचोंके सात्त्विक अंशों या सत्त्व-

गुणोंसे क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, रसना, घ्राण ये पाँच ज्ञानइन्द्रियाँ बनती हैं, जिनसे शब्दादि पदार्थोंके ज्ञान होते हैं । ज्ञान पैदा करनेके ही कारण ये ज्ञानेन्द्रियाँ कहाती हैं । उन्हीं पाँचोंके जो राजस भाग या रजोगुण हैं उनसे हे क्रमशः वाक्, पाणि (हाथ), पाँव, मूत्रेन्द्रिय, मलेन्द्रिय ये पाँच कर्म-इन्द्रियाँ बनती हैं । इन पाँचोंसे ज्ञान न होके कर्म या काम हो होते हैं । फलतः ये कर्मेन्द्रियाँ कही गई । और इन पाँचोंके रजोगुणोंको मिलाके पाँच प्राण—प्राण, अपान, व्यान, समान, उदान—बने । ये पाँचोंके रजोगुणोंके सम्मिलित होनेपर ही बनते हैं । उसी तरह पाँचोंके सत्त्वगुणोंको सम्मिलित करके भीतरी ज्ञानेन्द्रिय या अन्तःकरण बनता है, जिसे कभी एक, कभी दो—मन और बुद्धि—और कभी चार—मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार—भी कहते हैं । उसके ये चार भेद चार कामोंके ही चलते होते हैं, जैसे पाँच काम करनेसे ही एक ही प्राण पाँच प्रकारका हो गया । हमें यह न भूलना होगा कि जब हम सत्त्व या रजोगुणकी बात करते हैं तो यह मतलब नहीं होता है कि खाली वही गुण रहते हैं । यह तो असंभव है । गुण तो तीनों ही हमेशा मिले रहते हैं । इसीलिये इन्हें एक दूसरे से चिपके हुए—“अन्योन्यमिथुनवृत्तयः—” सांख्य कारिका (१२)में लिखा है । इसलिये सत्त्व कहनेका यही अर्थ है कि उसकी प्रधानता रहती है । इसी प्रकार रजका भी अर्थ है रजोगुण-प्रधान अंश । दोनोंमें हरेकके साथ बाकी गुण भी रहते हैं सही; मगर अप्रधान रूपमें ।

अब बचे पाँचों तन्मात्राओंके तमःप्रधान अंश जिन्हें तमोंऽश या तमोगुण भी कहते हैं । उन्हींसे ये स्थूल पाँच महाभूत—आकाश आदि—बने । जो पहले सूक्ष्म थे, दीखते न थे, जिनका ग्रहण या ज्ञान होना असंभव था, वही अब स्थूल हो गये । जैसे अदृश्य हवाओं—ऑक्सिजन तथा हाईड्रोजन—को विभिन्न मात्राओं में मिला के दृश्यजल तैयार करते हैं; ठीक वैसे ही इन सूक्ष्म पाँचों तन्मात्राओंके तमप्रधान अंशोंको परस्पर विभिन्न मात्रामें मिलाके स्थूल भूतोंको बनाया गया । इसी मिलानेको पंचीकरण कहते हैं । पंचीकरण शब्दका अर्थ है कि जो पाँचों भूत अकेले-अकेले थे—एक-एक थे—उन्हींमें चार दूसरोंके भी थोड़े-थोड़े अंश आ मिले और वे पाँच हो गये, या यों कहिये कि वे पाँच-पाँचकी खिचड़ी या संमिश्रण बन गये । दूसरे चारके थोड़े-थोड़े अंश मिलानेपर भी अपना-अपना अंश तो ज्यादा रहा ही । हरेकमें आधा अपना रहा और आधेमें शेष चारके बराबर अंश । इसीलिये अपने-आधे भागके करते ही हरेक भूत अलग-अलग रहे । नहीं तो पाँचोंमें कोई भी एक दूसरेसे अलग हो नहीं पाता । फलतः यह हालत हो गई कि पृथिवीमें आधा अपना भाग रहा और आधेमें शेष जल आदि चार रहे । यानी समूची पृथिवीका आधा वह खुद रही और बाकी आधेमें शेष चारों बराबर-

बराबर रहे। इस तरह समूचीमें इन प्रत्येकका आठवाँ भाग रहा। इसीलिये उसे पृथिवी कहते ही रहे। जल आदिकी भी यही बात समझी जानी चाहिये।

यह ठीक है कि इस विवरण में सांख्य और वेदान्तमें थोड़ासा भेद है। पाँच प्राणोंकी सांख्यवाले पाँच कर्म-इन्द्रियों से जुदा नहीं मानते। इसलिये उनके मतसे पाँच तन्मात्रा, दस इन्द्रियाँ और अन्तःकरण यही सोलह पदार्थ अहंकारके बाद बने। उनके मतमें पाँच तन्मात्राकी ही जगह पाँच महाभूत है। क्योंकि तन्मात्राओंके तामसी अंशोंकी ही मिलानेसे ये पाँच भूत हुए। इसीलिये वे तन्मात्राओं और भूतोंको अलग-अलग नहीं मानते। महाभूतोंके बननेके बाद तन्मात्राएँ तो रह जाती भी नहीं। उनके सात्त्विक तथा राजस भागोंसे ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ, प्राण और अन्तःकरण बने। बचे-बचाये तामस अंशसे, महाभूत। बाकी संसार तो इन्हीं महाभूतोंका ही पसारा, या विकास है, परिणाम है, रूपान्तर है, करिश्मा है। इस प्रकार उनके ये सोलह तत्त्व या विकार मिद्ध हाते हैं। वेदान्तियोंने पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रियों, मन और बुद्धि ये दो अन्तःकरण—और कभी-कभी मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार ये चार अन्तःकरण—मानके सत्रह या उन्नीस पदार्थ मान लिये। पाँच भूतोंको मिला लेनेपर वे चौबीस हो गये। महान् तथा अहंकारको जोड़नेपर छब्रोस और प्रकृतिको लेके मत्ताईस हो गये। सांख्यके मतसे तेईस रहे। मगर यह तो कोई खास बात है नहीं। यह व्योरेकी चीज है। ये पदार्थ तो सभी—दोनों ही—मानते ही हैं।

एक वान और। हम पहले कह चुके हैं कि गीताके मतसे गुण प्रकृतिसे निकले हैं, बने हैं। मगर हमने अभी-अभी जो कहा है उससे तो गुणोंके बजाय बुद्धि, ज्ञान या महत्, अहंकार और पंचतन्मात्राएँ—यही चीजें—प्रकृतिसे निकली हैं। भले ही यह चीजें गुणमय ही हों। मगर गुणोंका निकलना न कहके इन्हींका निकलना कहनेका मतलब क्या है? बात तो सही है। गुणोंका बाहर आना सीधे नहीं कहा गया है। लेकिन ज्ञान या महत् है क्या चीज, यदि सत्त्वगुण नहीं है? ज्ञान तो सत्त्वका ही रूप है न? उसी प्रकार अहंकार है क्या यदि रजोगुण या क्रिया है नहीं? अहंकारको तो समष्टि क्रिया ही कहा है और क्रिया रजोगुणका ही रूप है न? अब रह गये पंचभूत जिन्हें तन्मात्रा कहते हैं। वह तो तमके ही रूप है। आगे जब पंचीकरणके द्वारा वे दृश्य और स्थूल बनते हैं तब तो उन्हें तमका रूप कहते ही हैं। फिर पहले भी क्यों न कहें? यह ठीक है कि तमके साथ भी सत्त्व और रज तो रहेंगे ही, जैसे इनके साथ तम भी रहता ही है। इसीलिये तो पंचतन्मात्राओंके सत्त्व-अंशसे ज्ञानेन्द्रियाँ और रज-अंशसे

कर्मन्द्रियाँ बनती हैं। इसलिये यह तो निर्विवाद है कि “गुणाः प्रकृति-संभवाः”—प्रकृतिसे गुण ही बाहर होते हैं।

चौदहवें अध्यायके ३, ४ श्लोकोंमें जो गर्भाधानकी बात कही गई है उसका मतलब भी अब स्पष्ट हो जाता है। गर्भाधानके बाद ही गर्भाशयमें क्रिया पैदा होके सन्तानका स्वरूप धीरे-धीरे तैयार होता है। उसके पहले उममें बच्चेका नाम भी नहीं पाया जाता। ठीक उसी तरह महान् या समष्टि ज्ञानरूप चिन्मय, संकल्प या सोच-विचारके बाद ही प्रकृतिके भीतर अहंकार या समष्टि क्रिया पैदा होके पंचतन्मात्रादिकी रचना होती है। जबतक भगवानके इस समष्टि ज्ञानका सम्बन्ध प्रकृतिसे नहीं होता, जबतक वह खयाल नहीं करता, तबतक प्रकृतिमें कोई भी क्रिया—मंथन—पैदा नहीं होती जिससे सृष्टिका प्रसार हो सके। प्रकृतिकी शान्ति, समता या एकरमता—धीरे गंभीरता—भंग होती, हे अहंकार रूप मंथन क्रिया हीसे और वह पैदा होती है महत्त्व, महान् या समष्टि ज्ञानके बाद ही। इसीको उपनिषदोंमें ईक्षण या संकल्प कहा है, जैसा कि छान्दोग्यमें “तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय” (६।२।३)। ‘प्रजायेय’ शब्दका अर्थ है कि प्रजा या वश पैदा करे। इससे गर्भाधानकी बात सिद्ध हो जाती है। गीताने भी यही कहा है। गीतामें गर्भाधानके बाद संभवः’ और ‘मूर्त्तयः’ लिखनेका मतलब भी ठीक ही है। स्वरूप ही तैयार होते हैं, पैदा होते हैं, आकृतियाँ बनती हैं।

हमने जो प्रकृति, महान्, अहंकार, पंचतन्मात्रा आदिकी बात कही है उसका मतलब अब साफ हो गया। यहाँ सचमुच ही बच्चे या फलकी तरह पैदा होनेका सवाल तो है नहीं। प्रकृति तो पहलेसे ही होती है। महान्का उसीसे पीछे सम्बन्ध होता है। इसीलिये प्रकृतिके बाद ही उसका स्थान होनेसे प्रकृतिसे उसकी उत्पत्ति अकसर लिखी मिलती है। महान्के बाद ही आता है अहंकार। इसीलिए वह महान्से पैदा होनेवाला माना जाता है; हालाँकि वह प्रकृतिकी ही क्रिया है। उसके बाद पंचतन्मात्रायें प्रकृतिसे ही बनती हैं। मगर कहते हैं कि अहंकार से तन्मात्राये पैदा हुईं। यह तो कही चुके हैं कि ये तन्मात्राये महाभूतोंके सूक्ष्म रूप हैं। इसीलिये इन्हें भूत और महाभूत भी कहा करते हैं।

तेरहवें अध्यायके “महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च। इन्द्रियाणि दशैकं च पंच चेन्द्रियगोचराः” (१३।५) का अर्थ यह है कि पाँच महाभूत (तन्मात्राएँ), अहंकार, समष्टि बुद्धि (महान्), अव्यक्त या प्रकृति (प्रधान), ग्यारह इन्द्रियाँ—दस बाहरी और एक अन्तःकरण—और इन्द्रियोंके पाँच विषय, यही क्षेत्रके भीतर आते हैं, क्षेत्र कहे जाते हैं। क्षेत्रका अर्थ है शरीर। मगर यहाँ समष्टि शरीर

या सृष्टिकी बुनियादी—शुरूवाली—चीजसे मतलब है। इस श्लोकमें वही बातें हैं जिनका वर्णन अभी-अभी किया है। श्लोकके पूर्वाद्धमें तन्मात्राओं से ही शुरू करके उलटे ढंगसे प्रकृतितक पहुँचे हैं। मगर ठीक क्रम समझनेमें प्रकृतिसे ही शुरू करना होगा। श्लोकमें क्रमसे तात्पर्य नहीं है। वहाँ तो कौन-कौनसे पदार्थ क्षेत्रके अन्तर्गत है, यही बात दिखानी है। इसीलिये उत्तराद्धमें ग्यारह इन्द्रियाँ आई हैं। नहीं तो उलटे क्रममें इन्द्रियोंमें ही शुरू करते। इन्द्रियोंके बाद जो उनके पाँच विषय लिखे हैं उनका कोई सम्बन्ध मृष्टिक्रमसे या उसके मूल-पदार्थोंसे नहीं है। पाँच तन्मात्रा, महान् आदिके अलावे क्षेत्रके अन्तर्गत जो विषय, राग, द्वेष आदि अनेक चीजे आगे गिनाई गई हैं उन्होमें ये पाँच विषय भी हैं।

सातवें अध्यायमें इन्द्रियोंका नाम न लेकर शेष पदार्थोंका उल्लेख “भूमि-रापोनलो वायुः खं मधो बुद्धिरेव च। अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा” (७।४) श्लोकमें आया है। जैसा कि पहले कहा गया है, यह अपरा या नीचेवाली प्रकृतिका आठ भेद या प्रसार बताया गया है। तेरहवें अध्यायके “महाभूतानि” की जगह यहाँ पाँचों भूतोंका नाम ही ले लिया है “भूमि, जल, अनल (तेज), वायु और आकाश (ख)।” मगर उत्तराद्धमें जो “मनो बुद्धिरेव च अहंकारः” शब्दोंमें मान, बुद्धि और अहंकारका नाम लिया है उसके समझनेमें थोड़ी दिक्कत है। जिस क्रमसे तेरहवें अध्यायमें नीचेसे ही शुरू किया है, उसी क्रमसे यहाँ भी नीचेसे ही शुरू है, यह तो साफ है। मगर पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाशके बाद तो क्रम है अहंकार, महान् और प्रकृतिका। इसलिये मन, बुद्धि, अहंकारका अर्थ क्रमशः अहंकार, महान् और प्रकृति ही करना होगा। दूसरा चारा है नहीं। इसमें बुद्धिका अर्थ महान् तो ठीक ही है। वे दोनों तो एक ही अर्थवाले हैं। हाँ मनका अर्थ अहंकार और अहंकारका प्रकृति करनेमें जरा उलट-फेर हो जाता है। लेकिन किया जाय क्या? इस प्रकार गुणवाद और सृष्टिका क्रम तथा उसकी प्रणाली आदि बातें संक्षेपमें स्पष्ट हो गईं। गीताके मतका इस सम्बन्धमें स्पष्टीकरण भी हो गया। इससे उसके समझनेमें आसानी भी होगी।

अद्वैतवाद

अब अद्वैतवादकी कुछ बातें भी जान लेनेकी हैं। गीताका क्या खयाल इस सम्बन्धमें है यही बात समझनी है। हालांकि जब वेदान्तके ही अनुकूल चलना गीताके बारेमें कह चुके, तो एक प्रकारसे उसका अर्थ तो मालूम भी हो गया। फिर भी गीताके वचनोंको उद्धृत करके ही यह बात कहनेमें मजा भी आयेगा

और लोग मान भी सकेंगे। अद्वैतवादका अभिप्राय क्या है, वह भी तो कुछ न कुछ कहना ही होगा। क्योंकि सभी लोग आम तौरसे क्या जानने गये कि यह क्या बला है ?

हमने पहले यह कहा है कि गौतम और कणाद तथा अर्वाचीन दार्शनिक डाल्टनके परमाणुवाद और तन्मूलक आरंभवादकी जगह सांख्य, योग एवं वेदान्त तथा अर्वाचीन दार्शनिक डार्विनकी तरह गीता भी गुणब्रह्म तथा तन्मूलक परिणामवाद या विकासवादको ही मानती है। इसपर प्रश्न हो सकता है कि क्या वेदान्त और सांख्यका परिणामवाद एक ही है ? या दोनोंमें कुछ अन्तर है ? कहनेका आशय यह है कि जब दोनोंके मौलिक सिद्धान्त दो हैं। तो सृष्टिके सम्बन्धमें भी दोनोंमें कुछ तो अन्तर होगा ही। और जब वेदान्तका मन्तव्य अद्वैतवाद है तब वह परिणामवादको पूरा-पूरा कैसे मान सकता है ? क्योंकि ऐसा होनेपर तो गुणोंको मानके अनेक पदार्थ स्वीकार करने ही होंगे। फिर एक ही चेतन पदार्थ-आत्मा या ब्रह्म—को स्वीकार करने का वेदान्त का सिद्धान्त कैसे रह सकेगा ? यदि सभी गुणोंको और उनसे होनेवाले पदार्थोंको प्रकृतिसे जुदा न भी मानें—क्योंकि सभी तो प्रकृतिके ही प्रसार या परिणाम ही माने जाते हैं—और इस प्रकार जड़ पदार्थोंकी एकता या अद्वैत (Monism) मान भी लें, जिसे जडाद्वैत (Material monism) कहते हैं; साथ ही आत्मा एवं ब्रह्मकी एकताके द्वारा चेतनाद्वैत (Spiritual monism) भी मान लें, तो भी जड़ और चेतन ये दो तो रहो जाएंगे। फिर तो द्वित्व या द्वैत—दो—होनेमें द्वैतवाद ही होगा, न कि अद्वैतवाद। वह तो तभी होगा जब द्वित्व—दा चीज—न हो। अद्वैतका तो अर्थ ही है द्वैत या दोका न होना।

असलमें वेदान्तका अद्वैतवाद परिणाम और विवर्तवादको मानता है। अद्वैतवादको विकासवाद या परिणामवादसे विरोध नहीं है, यदि उसकी जड़मे विवर्तवाद हो। इसका मतलब यह है कि अद्वैतवादी मानते हैं कि यह दृश्य जगत् ब्रह्म या परमात्मा, जिसे ही आत्मा भी कहते हैं, में आरोपित है, कल्पित है; यह कोई वास्तविक वस्तु है नहीं। इसकी कल्पना, इसका आरोप ब्रह्ममें उभी तरह किया गया है जैसे रस्सीमें साँपकी कल्पना अँधेरेमें हो जाती है। या यों कहिये कि नीदकी दशामे मनुष्य अपना ही सर कटता देखता है, या कलकत्ता, दिल्ली आदिकी सफर करता है। यह आरोप ही तो है, कल्पना ही तो है। इसीको अध्याम भी कहते हैं। किसी पदार्थमें एक दूसरे पदार्थकी झूठी कल्पना करनेको ही अध्याम कहते हैं। रस्सीमें साँप तो है नहीं। मगर उसीकी कल्पना अँधेरेमें करते और डरके भागते हैं। सोनेके समय अपना सर तो कटता नहीं।

फिर भी कटता नजर आता है। बिस्तरपर घरमें पड़े है। फिर कलकत्ता या दिल्ली कैसे चले गये ? मगर साफ ही मालूम होता है कि वहाँ गये हैं। भर पेट खाके पलंगपर सोये है। मगर सपना देखते हैं कि भूखों दर-दर मारे फिरते हैं ! सुन्दर वस्त्र पहने सोये है। मगर नंगे या चिथड़े लपेटे जानें कहीं-कहीं भटकते मालूम होते हैं ! यही अध्यास है। इसीको आरोप, कल्पना आदि नाम देते हैं। इसे भ्रम या भ्रान्ति भी कहते हैं। मिथ्या ज्ञान और मिथ्या कल्पना भी इसको ही कहा है। अद्वैतवादी कहते हैं कि ब्रह्ममे इस समूचे संसारका—स्वर्ग-नर्कादि सभीके साथ—अध्यास है, आरोप है। जैसे सपनेमे सर्ग कटना, भूखों चिथड़े लपेटे मारे फिरना आदि सभी बातें मिथ्या हैं, झूठी हैं; ठीक वैसे ही यह समूचे संसारका नजारा झूठा ही ब्रह्ममे दीख रहा है। इसमे नथ्यका लेश भी नहीं है। यह सरामग झूठा है, असत्य है। केवल ब्रह्म या आत्मा ही सत्य है। ब्रह्म और आत्मा तो एक हीके दो नाम हैं—“ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैवनापरः।”

स्वप्न और मिथ्यात्ववाद

जो लोग इन बातोंमे अच्छी तरह प्रवेग नहीं कर पाते वह चटपट कह बैठते हैं कि सपनेकी बात तो साफ ही झूठी है। उममे तो शककी गुंजाइश है नहीं। उसे तो कोई भी सच कहनेको तैयार नहीं है। मगर संसारको तो सभी सत्य कहते हैं। सभी यहाँकी बातोंको मक्ची मानते हैं। एक भी इन्हे मिथ्या कहनेको तैयार नहीं। इसके सिवाय सपनेका संसार केवल दाईं-चार मिनट या घंटे-आध घंटेकी ही चीज है, उतनी ही देरको खेल है—यह तो निःसंदेह है। सपनेका समय होता ही आविर कितना लम्बा ? मगर हमारा यह संसार तो लम्बी मुद्दतवाला है, हजारों लाखों वर्ष कायम रहता है। यहाँतक कि मृष्टि और प्रलयके सिलसिले-मे वेदान्ता भी ऐसा ही कहते हैं कि प्रलय बहुत दिनों बाद होती है और लम्बी मुद्दतके बाद ही पुनरपि मृष्टिका कारबार शुरू होता है। गीता (८।१७-१९) के वचनोंसे भी यही बात सिद्ध होती है। फिर सपनेके साथ इसकी तुलना कैसी ? यह तो वही हुआ कि “कहाँ राजा भोज, और कहीं भोजवा तेली !”

मगर ऐसे लोग जरा भूलते हैं। सपनेकी बातें झूठी हैं, झूठी मानी जाती हैं सही। मगर कब ? सपनेके ही समय या जगनेपर ? जग सोचें और उत्तर तो दें ? इस अपने संसारको थोड़ी देरके लिए भूलके सपनेमें जा बैठें और देखें कि क्या सपनेके भी समय वहाँकी देखी-सुनी चीजें झूठी मानी जाती हैं। विचारनेपर साफ उत्तर मिलेगा कि नहीं। उस समय तो वह एकदम सच्ची और पक्की लगती

हैं। उनकी झुठाईका तो वहाँ खयाल भी नहीं होता। इस बातका सवाल उठना तो दूर रहे। हाँ, जगनेपर वे जरूर मिथ्या प्रतीत होती हैं। ठीक उसी प्रकार इस जागृत संसारकी भी चीजें अभी तो जरूर सत्य प्रतीत होती हैं। इसमें तो कोई शक है नहीं। मगर सपनेमें भी क्या ये सच्ची ही लगती हैं? क्या सपनेमें ये सच्ची होती हैं, बनी रहती हैं? यदि कोई हाँ कहे, ता उमसे पूछा जाय कि भरपेट खाके मोनेपर सपनेमें भूखे दर-दर मारे क्यों फिरने हैं? पेट तो भरा ही है और वह यदि सच्चा है, तो सपनेमें भूखे होनेकी क्या बात? तो क्या भूखे होनेमें कोई भी शक उस समय रहता है? इसी प्रकार कपडे पहने सोये हैं। महल या मकानमें ही बिस्तर हैं भी। ऐसी दशामें सपनेमें नंगे या चिथड़े लपेटे दर-दर खाक छाननेकी बात क्यों मालूम होती है? क्या इमसे यह नहीं सिद्ध होता कि जैसे सपनेकी चीजें जागनेपर नहीं रह जाती हैं, ठीक उसी तरह जागृतकी चीजें भी सपनेमें नहीं रह जाती हैं? जैसे सपनेकी अपेक्षा यह संसार जागृत है, तैसे ही इसकी अपेक्षा सपनेका ही संसार जागृत है और यही सपनेका है। दोनोंमें जरा भी फर्क नहीं है।

सपनेकी बात थोड़ी देर रहती है और यहाँकी हजारों साल, यह बात भी वैसी ही है। यहाँ भी वैसा ही सवाल उठता है कि क्या सपनेमें भी वहाँकी चीजें थोड़ी ही देरकी मालूम पड़ती है? या वहाँ भी सालों और युग गुजरते मालूम पड़ते हैं? सपनेमें किसे खयाल होता है कि यह दस ही पाँच मिनटका तमाशा है? वहाँ तो जानें कहाँ-कहाँ जाते, हपतों, महीनों, सालों गुजारने, सारा इन्तजाम करते दीखते हैं, ठीक जैसे यहाँ कर रहे हैं। हाँ, जगनेपर वह चन्द मिनटकी चीज जरूर मालूम होती है। तो सोनेपर इस संसारका भी तो यही हाल होता है। इसका भी कहाँ पता रहता है? अगर ऐसा ही विचार करनेका मौका वहाँ भी आये तो ठीक ऐसी ही दलीलें देते मालूम होते हैं कि वह तो चन्द ही मिनटोंका तमाशा है! उस समय यह जागृतवाला संसार ही चन्द मिनटोंकी चीज नजर आती है और सपनेकी ही दुनिया स्थायी प्रतीत होती है! इसलिये यह भी तर्क बेमानी है। इसलिये भुमुंडाने अपने सपने या भ्रमके बारेमें कहा था कि “उभय घरी मंह कोतुक देखा।” हालाँकि तुलसीदासने उनका ही बयान दिया है कि उस समय मालूम होता था कि कितने युग गुजर गये। गौड़ पादाचार्यने माण्डूक्य उपनिषदकी कारिकाओंमें दोनोंकी हर तरहसे समानता तर्क-दलीलसे सिद्ध की है और बहुत ही सुन्दर विवेचनके बाद उपसंहार कर दिया है कि “मनोषी लोग स्वप्न और जागृतको एकसा ही मानते हैं। क्योंकि दोनोंकी हरेक

बातें बराबर हैं और यह बिलकुल ही साफ बात है” — “स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिणः । भेदानां हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ।”

अनिर्वचनीयतावाद

मंसारके सम्बन्धके इस मन्तव्यको मिथ्यात्ववाद और अनिर्वचनीयतावाद भी कहते हैं । अनिर्वचनीयताका अर्थ है कि इन चीजोंका निर्वचन या निरूपण होना असंभव है । इनकी सत्यता तो मिद्ध होई नहीं सकती । यदि इनको अत्यन्त निर्मूल मानें और कहे कि ये अत्यन्त असत्य है, जैसे आदमीकी सींग न कभी हुई, न है और न होगी, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सींग तो कभी दीखती नहीं । मगर ये तो प्रत्यक्ष ही दीखते हैं । इसलिये मनुष्यकी सींग जैसे तो नहीं ही है । यदि इन्हें सत्य और असत्यका मिश्रण मान, तो यह और भी बुरा है । क्योंकि परस्पर विरोधी चीजोंका मिश्रण असंभव है । फलतः मानना ही पडना है कि इनके बारेमें कुछ भी कहा नहीं जा सकता है—ये अनिर्वचनीय हैं । मगर यह सही है कि ये मिथ्या है । मिथ्याका मतलब ही यही है कि मालूम तो हो कि कुछ है; मगर ढूँढनेपर इसका पता ही न लगे । यह विचार कुछ नया और निराला प्रतीत होता है सही । मगर रेखागणितमें जो विन्दुका लक्षण बताया गया है कि उममें लम्बाई-चौड़ाई कुछ भी होती नहीं, या रेखाके बारेमें जो कहा गया है कि उममें केवल लम्बाई होती है, चौड़ाई नहीं, क्या यह अकलमें आनेकी चीज है ? जिसमें लम्बाई-चौड़ाई कुछ भी न हो या जा सिर्फ लम्बाई रखता हो ऐसा पदार्थ दिमागमें कैसे घुसेगा ? फिर भी उसे मानते ही है ।

यह ठीक है कि काम चलानेके लिये—केवल पादविवाद और विचारके लिये—वेदान्तने तीन प्रकारके पदार्थ माने हैं । एक तो सदा रहनेवाला, वस्तु-तत्त्व या परमार्थ पदार्थ, जिसे ब्रह्म कहिये या आत्मा कहिये । इसीलिये ब्रह्म या आत्माकी हस्ती, उसके अस्तित्व या उसकी सत्ताको परमार्थ सत्ता भी कहते हैं । दूसरे हैं सपने या भ्रमके पदार्थ, जैसे रस्सीमें साँप, सीपमें चाँदी या सपनेका सर कटना । ये जबतक प्रतीत होते हैं तभीतक रहते हैं । प्रतीति या ज्ञानको ही प्रतिभास भी कहते हैं । इसीलिये ये पदार्थ प्रातिभासिक हैं और इनकी सत्ता है प्रातिभासिक सत्ता । तीसरे हैं हमार इस जागृत संसारके पृथिवी आदि पदार्थ, जिनसे हमारा व्यवहार चलता है, काम निकलता है । सपनेके साँपका जहर तो नहीं चढ़ता । मगर इस साँपका चढ़ता है । यही है व्यवहार या काम-काजका चलना । ये चीजें काम चलाऊ हैं, व्यावहारिक हैं । इसलिये इनकी सत्ताको व्यावहारिक सत्ता कहते हैं । इस तरह तीन प्रकारके पदार्थ और उनकी तीन सत्तार्ये हो जाती है ।

प्रातिभासिक सत्ता

मगर दर हकीकत व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक पदार्थ दो नहीं है। दोनों ही बराबर ही है। यह तो हम सभी सिद्ध कर चुके हैं। दोनोंकी सत्तामें रत्तीभर भी अन्तर है नहीं। इसीलिये दोई पदार्थ—पारमाथिक एवं प्रातिभासिक—माने जाने योग्य है और दोई सत्तायें भी। लेकिन हम लिखने-पढ़ने और वाद-विवादमें जागृत तथा स्वप्नको दो मानके उनकी चीजोंको भी दो ढंगकी मानते हैं। यों कहिये कि जागृतको सत्य मानके सपनेको मिथ्या मानते हैं। जागृतकी चीजें हमारे खयालमें सही और सपनेकी झूठी है। इसीलिये खामखा दोनोंकी दो सत्ता भी मान बैठते हैं। लेकिन वेदान्ती तो जागृतको सत्य मान सकता नहीं। इसीलिये लोगोंके सन्तोषके लिये उसने व्यावहारिक और प्रातिभासिक ये दो भेद कर दिये। इम प्रकार काम भी चलाया। विचार करने या लिखने-पढ़नेमें आसानी भी हो गई। आखिर अद्वैतवादी वेदान्ती भी जागृत और स्वप्नकी बात उठाके और स्वप्नका दृष्टान्त देके लोगोंको ममझायेगा कैसे, यदि दोनोंको दो तरहके मानके ही शुरू न करे ?

मायावाद

जो लोग ज्यादा समझदार हैं वह वेदान्तके उक्त जगत्-मिथ्यात्वके सिद्धात्त-पर, जिसे अध्यासवाद और मायावाद भी कहते हैं, दूसरे प्रकारमें आक्षेप करते हैं। उनका कहना है कि यदि यह जगत् भ्रममूलक है और इसीलिये यदि इसे भगवानकी मायाका ही पयारा मानते हैं, क्योंकि माया कहिये, भ्रम या भ्रम कहिये, बात तो एक ही है, तो वह माया रहती है कहाँ ? वह भ्रम होता है किसे ? जिम प्रकार हमें नींद आनेसे सपनेमें भ्रम होता है और उलटी बातें देख पाते हैं, उसी तरह यहाँ नींदकी जगह यह माया किसे मुलाके या भ्रममें डालके जगत्का दृश्य खडा करती है और किसके मामने ? वहाँ तो सोनेवाले हमी लोग हैं। मगर यहाँ ? यहाँ यह मायाकी नींद किमपर सवार है ? यहाँ कौन सपना देख रहा है ? आखिर सोनेवालेको ही तो सपने नजर आते हैं। निर्विकार ब्रह्म या आत्मामें ही मायाका मानना तो ऐसा ही है जैसा यह कहना कि समुद्रमें आग लगी है या सूर्य पूर्वमें पच्छिम निकलता है। यह तो उलटी बात है, असंभव चीज है। ब्रह्म या आत्मा आर उसीमें माया ? निर्विकारमें विकार ? यदि ऐसा माने भी जा मवाल है कि ऐसा हुआ क्यों ?

उनका दूसरा सवाल यह है कि माना कि यह दृश्य जगत् मिथ्या है, कल्पित है। मगर इसकी बुनियाद तो कही होगी ही। तभी तो ब्रह्ममें या आत्मामें यह

नजर आता है, आरोपित है, अच्यस्त है, ऐसा माना जायगा । जब कहीं असली साँप पड़ा है तभी तो रस्सीमें उसका आरोप होता है, कल्पना होती है । जब हमारा सर सही साबित है तभी तो सपनेमें कटता नजर आता है । जब कोई भूखा-नंगा दर-दर सचमुच घूमता रहता है तभी तो हम अपने आपको सपनेमें वैसा देखते हैं । ऐसा तो कभी नहीं होता कि जो वस्तु कहीं होई न, उसीकी कल्पना की जाय, उसीका आरोप किया जाय । कल्पित वस्तुकी भी कहीं तो वस्तु सत्ता होती ही है । नहीं तो कल्पना या भ्रम होई नहीं सकता । इसलिये इम संसारको कल्पित या मिथ्या मान लेनेपर भी कहीं न कहीं इसे वस्तुगत्या मानना ही होगा, कहीं न कहीं इसकी वस्तुस्थिति स्वीकार करनी ही होगी । ऐसी दशामें मायावाद बेकार हो जाता है । क्योंकि आखिर सच्चा संसार भी तो मानना ही पड़ जाता है । फिर अध्यासवादकी क्या जरूरत है ?

लेकिन यदि हम इनकी तहमें घुसें तो ये दोनों शंकायें भी कुछ ज्यादा कीमत नहीं रखती हैं, ऐसा मालूम हो जाता है । यह ठीक है कि यह नींद, यह माया निर्विकार आत्मा या ब्रह्ममें ही है और उभके चलते यह सारी खुराफात है । दृश्य जगत्का सपना वही निर्लेप ब्रह्म ही तो देखता है । खूबी तो यह है कि यह सब कुछ देखनेपर भी, यह खुराफात होनेपर भी वह निर्लेपका निर्लेप ही है । मरुस्थलमें सूर्यकी किरणोंमें पानीका भ्रम या कल्पना हो जानेपरभी जैसे मरुभूमि उससे भीग नहीं जाती, या साँपकी कल्पना होनेपर भी रस्सीमें जहर नहीं आ जाता, ठीक यही बात यहाँ है । सपनेमें सर कटनेपर भी गर्दन तो हमारी ज्योंकी त्यों ही रहती है—वह निर्विकार ही रहती है । यही तो मायाकी महिमा है । इसीलिए तो गीताने उसे “दैवी” (७।१४) कहा है । इसका तो मतलब ही कि इसमें निराली करामातें हैं । यह ऐसा काम करती है कि अचम्भा होता है । ब्रह्म या आत्मामें ही सारे जगत्की रचना यह कर डालती है जरूर । मगर आत्माका दरअसल कुछ बनता बिगड़ता नहीं ।

हाँ, यह सवाल हो सकता है कि आखिर उसमें यह माया पिशाची लगी कब और कैसे ? हमें नींद आने या भ्रम होनेकी तो हजार वजहें हैं । हमारा ज्ञान संकुचित है, हम भूलें करते हैं, चीजोंसे लिपटते हैं, खराबियाँ रखते हैं । मगर वह तो ऐसा है नहीं । वह तो ज्ञानरूप ही माना जाता है, सो भी अखंड ज्ञानरूप, जो कभी जरा भी इधर-उधर न हो । वह निर्लेप और निर्विकार है । वह भूलें तो इसीलिये कर सकता ही नहीं । फिर उसीमें यह छलुन्दर माया ? यह अनहोनी

कैसे हुई ? यह बात तो दिमागमें आती नहीं कि वह क्यों हुई, कैसे हुई, कब हुई ? कोई वजह तो इसकी नजर आती ही नहीं ।

अनादिताका सिद्धांत

यही कारण है कि ब्रह्ममें मायाका सम्बन्ध अनादि मानते हैं । इस सम्बन्धका ऐसा श्रीगणेश यदि कभी माना जाय तो यह सवाल हो सकता है कि ऐसा क्यों हुआ ? मगर इसका श्रीगणेश, इसकी उद्भवा, इसका आरंभ (beginning) तो मानते ही नहीं । उसे तो अनादि कहते हैं । अनादिका तो मतलब ही है कि जिनकी आदि जिनका श्रीगणेश हुआ न हा । फिर तो सारी गंकाओकी बुनियाद हो चली गई । मगारमें अनादि चोजे ता हुई । यह कोई नई या निराली कल्पना केवल मायाके ही बारेमें तो है नहीं । यदि किसीसे पूछा जाय कि आमका वृक्ष पहले-पहल हुआ या उसकी गुठली हुई ? पहले वृक्ष हुआ या बीज ? तो क्या उत्तर मिलेगा ? दोमे एक भी नहीं कहके यही कहना पड़ेगा कि बीज और वृक्षकी परम्परा अनादि है । अकालमें तो यह बात आती नहीं कि पहले बीज कहे या वृक्ष क्योंकि वृक्ष कहनेपर फौरन सवाल होगा कि वह तो बीजसे ही होता है । इसलिये उममें पहले बीज जरूर रहा होगा । और अगर पहले बीज ही माने, तो फौरन ही वृक्षकी बात आ जायगी । क्योंकि बीज तो वृक्षसे ही होता है । कब, क्या हुआ यह देखनेवाले हम तो थे नहीं । हमें तो अभी जो चीजे हैं उन्हीको देखके इनके पहले क्या था यही ढूँढना है और यही बात हम करते भी हैं । मगर ऐसा करनेमें वही ठिकाना नहीं लगता और पीछे बढ़ते ही चले जाते हैं । यही तो है अनादिताकी बात । इसी प्रकार जगन् और ब्रह्मके सम्बन्धमें मायाकी कल्पना करनेमें भी हमें अनादिताकी शरण लेनी ही पडती है । हमारे लिये कोई चारा ह नहीं । हमारी चीज मानने या दूसरा रास्ता पकडनेमें हम आफतमें पड जायेंगे और निकल न सकेंगे । हमें तो वर्तमानको देखके पीछेकी बात साचनी है, उनकी कल्पना करना है, जिससे वर्तमान काम चल सके, निभ सके । जोई चाहे मान सकते नहीं । यही तो हमारी परीशानी है, यही तो हमारी सीमा (limitation) है । किया क्या जाय ? इसीलिये मीमासादर्शनके श्लोकवार्तिकमें कुमारिलको कहना पडा कि हम तो सिर्फ इतना ही कर सकते हैं कि दुनियाकी वर्तमान व्यवस्थाके बारेमें यदि कोई शक-शुभा हो तो तर्क-दलीलमें उसे दूर करके अडचन हटा दे । हम ऐसा तो हर्गिज कर नहीं सकते कि बेमर-पैरकी बातें मानके वर्तमान व्यवस्थाके प्रतिकूल जायें—“सिद्धानु-गममात्र हि कर्तुं युक्तं परीक्षकैः । न सर्वलोकसिद्धस्य लक्षणैर्निवर्तनम्” (१।१।४।१३३) ।

निर्विकारमें विकार

इसीलिये निर्विकारमें विकार या मायाका सम्बन्ध साफ ही है। इममें झमेले-की तो गुंजाइश हुई नहीं। सारा संसार जब उसीमें है तो फिर मायाका क्या कहना ? हमें तो यही जानना है कि वह निर्लेप है या नहीं। विचारसे तो सिद्ध भी हो जाता है कि वह सचमुच निर्लेप है। नहीं तो भरपेट खाके सोने-पर भुवा क्यों नजर आता ? खाना तो पेटमें मौजूद ही है न ? इसका तो एक ही उत्तर है कि पेटमें खाना भले ही हो, मगर आत्मा तो उसमें निर्लेप है। वह उससे निपके, उसे अपना माने तब न ? जगनेपर ऐसा मामूली पडता था कि अपना मानती है। मगर सोनेपर साफ पता लग गया कि वह तो निराली है, मौजी है। उमें इन खुराफातोसे क्या काम ? वह तो लाला करती है, नाटक करती है। इसलिये जब चाहा छोड़के अलग हो गई और निर्लेप का निर्लेप है। सपनेमें भी एकको छोड़के दूसरेपर और फिर तीसरेपर जाती है और अन्तमें सबको खत्म करती है। वहाँ कुछ नहीं होनेपर भी सब कुछ बनाके बच्चोंके घरोदेकी तरह फिर चौपट कर देती है। असंग जो हरी। उसे न किसी मददकी जरूरत है और न सूर्य-चाँद या चिरागकी ही। वह तो खुद सब कुछ कर लेता है। वह तो स्वयं प्रकाश रूप ही है। वृहदारण्यक उपनिषदके चौथे अध्यायके तीसरे ब्राह्मणमें यह वर्णन इतना सरस है कि कुछ कहा नहीं जाता। वह पढने ही लायक है। वहाँ कहते हैं कि—

“स यत्र प्रस्वपित्यस्य लोकस्य सर्वावनोमात्रामुपादाय स्वयं विहृत्य स्वयं निर्माय स्वेन भामा स्वेन ज्योतिषा प्रस्वपित्यत्राय पुरुषः स्वयं ज्योतिर्भवति ।१। न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान्त्रथयोगान्पथः सृजते, न तत्रानन्दा मुदः प्रमुदो भवन्त्यथानन्दान्मुदः प्रमुदः सृजते, न तत्र वेशान्ताः पुष्करिण्यः स्रवंत्योभवन्त्यथवेशान्तान् पुष्करिणोः भवन्तीः सृजते सहि कर्त्ता ।१०। स वा एष एतस्मिन्सम्प्रसादे रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पापं च पुनः प्रतिन्यायं प्रतियोन्या- द्रवति स्वप्नायैव सय तत्र किञ्चित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवत्यमङ्गोह्यं पुरुषः(१५)।”

अब केवल दूसरी शंका रह जाती है कि जबतक कहीं असल चीज न हो तबतक दूसरी जगह उसकी मिथ्या कल्पना हो नहीं सकती। इसीलिये कहीं न कहीं संसारको भी सत्य मानना ही होगा। इसका तो उत्तर आसान है। दूसरी जगह उस चीजका ज्ञान होना जरूरी है। तभी और जगह उसकी मिथ्या कल्पना हो सकती है। बस, इतनेसे ही काम चल जाता है। जहाँ उसका ज्ञान हुआ है वहाँ वह चीज सच्ची है या मिथ्या, इसकी तो कोई जरूरत है नहीं। कल्पनाकी जगह वह चीज प्रतीत होती है, यही देखते हैं। न कि उसको सारी

बातें प्रतीत होती हैं, या उसकी सत्यता और मिथ्यापन भी प्रतीत होता है। यदि किसीने बनावटी, इन्द्रजालका या इसी तरहका साँप, फल या फूल देख लिया; उससे पहले उसे इन चीजोंकी कहीं भी जानकारी न रही हो; उसीके साथ यह भी मालूम हो जाय कि यह चीजें मिथ्या हैं, सच्ची नहीं; तो क्या कहीं उनका भ्रम होनेपर यह भी बान भ्रमके साथ ही मालूम हो जायगी कि ये मिथ्या हैं, बनावटी है? यदि ऐसा ज्ञान हो जाय तो फिर भ्रम कैसा? ऐसी जानकारी तो भ्रम हटनेपर ही होती है। यह तो वही नहीं सकते कि झूठी चीजें ही जिनने देखी हैं, न कि सच्ची भी, उन्हें भ्रम होई नहीं सकता। भ्रम होता है अपनी सामग्रीके करन और यदि वह सामग्री जुट जाये तो सच्ची-झूठी चीजके करते वह रुक नहीं सकता। इसलिये जिस चीजका भ्रम हो उसका अन्यत्र सत्य होना जरूरी नहीं है; किन्तु उसकी जानकारी ही असल चीज है। जानकारीके बिना सत्य वस्तुका भी कहीं भ्रम नहीं होता है। जानें ही नहीं, तो दूसरी जगह उसकी कल्पना कैसे होगा? इसी प्रकार इम संसारका भी कहीं अन्यत्र सत्य होना जरूरी नहीं है। किन्तु किसी एक स्थानपर भ्रममे ही यह बना है। उमीकी कल्पना दूसरी जगह और इसी तरह आगे भी होती रहती है। एक बार जिसकी कल्पना आत्मामें हो गई उसीकी बार-बार होती रहती है। यह कल्पित ही संसार अनादि-कालसे चला आ रहा है।

मगर हमे इन दार्शनिक विवादोंमें न पड़के केवल अद्वैतवादका सिद्धान्त मोटामोटी बता देना है और यह काम हमने कर दिया। यहींपर यह भी जान लेना होगा कि जहाँ एक बार इस दृश्य जगहका अध्यास या आरोप आत्मा या ब्रह्ममे हो गया कि विवर्त्तवादका काम हो गया। चेतन ब्रह्ममें इस जड़ जगत्के आरोपको ही विवर्त्तवाद कहते हैं। जहाँतक इस दृश्यजगत्का ब्रह्मसे ताल्लुक है वहींतक विवर्त्तवाद है। मगर इस जगत्की चीजोंके बनने-बिगड़नेका जो विस्तार या ब्योरा है वह तो गुणवादके आधारपर विकासवादके सिद्धान्तके अनुसार ही होता है। विवर्त्तवादने इन्हे मिथ्या सिद्ध कर दिया। अब परिणाम या विकास-वादसे कोई हानि नहीं। क्योंकि इसमे इन पदार्थोंकी सत्यता तो हो सकती नहीं। विवर्त्तवादने इनकी जड़ ही खत्म जो करदी है। उसके न माननेपर ही यह खतरा था, द्वैतवाद आ जानेकी गुंजाइश थी। बस, इतनेके ही लिये विवर्त्तवाद आ गया और काम हो गया।

गीता, न्याय और परमाणुवाद

आश्चर्यकी बात कहिये या कुछ भी मानिये; मगर यह सही है कि गीतामें गौतम और कणादका परमाणुवाद पाया नहीं जाता। इसकी कहीं चर्चा तक नहीं

है और न गीताम या कणादकी ही । विपरीत इसके गुणकीर्त्तन और गुणवाद तो भरा पड़ा है, जैसा कि पहले बताया जा चुका है । इतना ही नहीं । जिन योग, सांख्य या वेदान्तदर्शनोंने इसे मान्य किया है उनका भी उल्लेख है और उनके आचार्योंका भी । यह ठीक है कि योगदर्शनके प्रवर्त्तक पतंजलिका जिक्र नहीं है । मगर योगकी विस्तृत चर्चा पाँच, छे, आठ और अठारह अध्यायोंमें खूब आई है । यों तो प्रकारान्तरसे यह बात और अध्यायोंमें भी मनके निरोध या आत्मसंयमके नामसे बार-बार आई ही है । पतंजलिने इसी बातको “योगश्चित्तवृत्ति निरोधः” (१।२) तथा “अभ्यास वैराग्याभ्या तन्निरोधः” (२।१२) आदि सूत्रोंमें साफ ही कहा है । गीताके छठे अध्यायमें, मालूम होता है, यह दूसरा सूत्र ही जैसे उद्धृत कर दिया गया हो “अभ्यासेन तु कौन्तेय, वैराग्येण च गृह्यते” (६।३५) । चौथे अध्यायके “आत्मसंयमयोगान्नौ” (४।२७) में तो साफ ही मनके संयमको ही योग कहा है । और स्थानोंमें भी यही बात है । पाँचवेंके २७, २८ श्लोकोंमें, छठेके १०-२६ श्लोकोंमें तथा आठवेंके १२, १३ श्लोकोंमें तो साफ ही योगके प्राणायामकी बात लिखी गई है । अठारहवेंके ५१-५३ श्लोकोंमें भी जिस ध्यान-योगकी बात आई है, उसीका उल्लेख पतंजलिने “यथाभिमतध्यानाद्वा” (१।३५), “यमनियमासन प्राणायाम प्रत्याहार ध्यानधारणासमाधयोऽष्टावंगानि” (२।२९) तथा “तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्” (३।२) सूत्रोंमें किया है ।

वेदान्त, सांख्य और गीता

सांख्य और वेदान्तका तथा उनके प्रवर्त्तक आचार्योंका भी तो नाम आया ही है । सांख्यके प्रवर्त्तक कपिलका उल्लेख “कपिलोमुनिः” (१०।२६) में तथा वेदान्तके आचार्य व्यासका “मुनीनामप्यहं व्यासः” (१०।३७) में आया है । पहले कपिलका और पीछे व्यासका । इन दर्शनोंका क्रम भी यही माना जाता है । इसी प्रकार “वेदान्तकृद्देवदेव चाहम्” (१५।१५) में वेदान्तका और “सांख्य कृतान्ते प्रोक्तानि” (१८।१३) तथा “प्रोच्यते गुणसंख्याने” (१८।१९) में सांख्यदर्शनका उल्लेख है । कृतान्त और सिद्धान्त शब्दोंका एक ही अर्थ है । इसलिये ‘सांख्ये कृतान्ते’का अर्थ है ‘सांख्यसिद्धान्तमे ।’ सांख्यवादी भी तो आत्माको अकर्त्ता, केवल तथा निर्विकार मानते हैं और यही बात यहाँ लिखी गई है । इसी प्रकार गुणसंख्यान शब्दका अर्थ है गुणोंका वर्णन जहाँ पाया जाय । सांख्य शब्दका भी तो अर्थ है गिनना, वर्णन करना । सांख्यने तो गुणोंका ही ब्योरा ज्यादातर बताया है । इसीलिये उसे गुणसंख्यानशास्त्र भी कह दिया है । शेष सांख्य और योग शब्द ज्ञान आदिके ही अर्थमें गीतामें आये हैं ।

गीतामें मायावाद

यह ठीक है कि मायावादकी साफ चर्चा गीतामें नहीं आती। मगर मायाका और उसके भ्रममे डालने आदि कामोंको बार-बार जिक्र उसमें आया ही है। “संभवाभ्यात्ममायया” (४।६), “दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया” (७।१४), “माययापहृतज्ञाना” (७।१५), “योगमाया समावृतः” (७।२५), “यंत्रारूढानि मायया” (१८।६१) में जिस प्रकार मायाका उल्लेख है, जैसा चौदहवें प्रकृतिका वर्णन आया है, “मयाध्यक्षेण प्रकृतिः” (१।१०) में जिस तरह प्रकृतिका नाम लिया है, तेरहवें अध्यायके “भूतप्रकृतिमोक्षं च” (१३।३४) आदि श्लोकोंमें बार-बार प्रकृतिका उल्लेख जिस प्रसंगमें आया है तथा “महाभूतान्यहंकारे बुद्धिरध्यक्तमेव च” (१३।५) में जो अव्यक्त शब्द है ये सभी मायाके ही अर्थमें आके वेदान्तके मायावादके ही समर्थक हैं। तेरहवेंके शुरूमें जो क्षेत्रज्ञका बार-बार जिक्र आया है और “एतन्क्षेत्रं समाप्तं सविकारमुदाहृतम्” (१३।६) में क्षेत्रका उसके घामपान—विकार—के साथ जो वर्णन आलंकारिक ढंगमे किया गया है वह भी इसी चाजका समर्थक है। क्षेत्र तो खेतको कहते हैं और जैसे खेतिहर खेतके घासपानको साफ करके ही सफल खेती कर सकता है, ठीक उसी प्रकार यह क्षेत्रज्ञ—आत्मा—रूपी खेतिहर भी रागद्वेष आदि घासपातों को निर्मूल करके ही अपने कल्याणका उत्पादन इस खेत—शरीर—में कर सकता है, यही बात वहाँ कही गई है। मगर वहाँ समष्टि शरीर या मायाको ही क्षेत्र कहनेका तात्पर्य है। व्यष्टि शरीर तो उसके भीतर आई जाते हैं। शुरूमें जो महाभूत, अहंकार आदिका उल्लेख है वह इसी बातका सूचक है।

ब्रह्मज्ञान और लोकसंग्रह

जहाँतक गीताका ताल्लुक इस मिथ्यात्वके सिद्धान्तसे और तन्मूलक अद्वैतवादसे है उसे बतानेके पहले यह जान लेना जरूरी है कि संसारको मिथ्या माननेके बाद अद्वैतवाद एवं अद्वैतत्वके ज्ञानका व्यवहारमें कैसा रूप होता है। क्योंकि गीता तो केवल एकान्तमें बैठके समाधि लगानेवालोंके लिये है नहीं। वह तो व्यावहारिक संसारका पारमार्थिक दुनियाके साथ मेल स्थापित करती है। उसकी नजरमें तो अद्वैतब्रह्मके ज्ञानके बाद संसारके व्यवहारोंमें खामखा रोक होती नहीं। यह ठीक है कि कुछ लोगोंकी मनोवृत्ति बहुत ऊँचे चढ जानेसे वे संसारके व्यवहारमे अलग हो जाते हैं। मगर ऐसे लोग होते हैं कम ही। ज्यादा तो ऐसे ही होते हैं जो लोकसंग्रहका काम करते रहते ही हैं। गीताकी इसी दृष्टिका मेल अद्वैतवादसे होता है। इसीलिये पहले उस अद्वैतवादका इस दृष्टिसे जरा विचार कर लेना जरूरी है।

असलमें ब्रह्म ही सत्य है, जगत् मिथ्या है और आत्मा ब्रह्मरूप ही है, उससे पृथक् नहीं है, इस दृष्टिके, इस विचारके दो रूप हो सकते हैं। या यों कहिये कि इस विचारको दो प्रकारसे प्रकाशित किया जा सकता है। रस्सीमें साँपका भ्रम होनेके बाद जब चिराग आने या नजदीक जानेपर वह दूर हो जाता तथा साँप मिथ्या मालूम पड़ता है, तो इस बातको प्रकाशित करते हुए या तो कहते हैं कि यह तो रस्सी ही है, या साँप-बाँप कुछ भी नहीं है। यदि दोनोंको मिलाके भी बोलें तो यही कहेंगे कि वह तो रस्सी ही है और कुछ नहीं, या रस्सीके अलावे साँप-बाँप कुछ नहीं है। इन दोनों कथनोंमें और कुछ बात नहीं है, सिवाय इसके कि पहले कथनमें विधिपक्ष (Positive side) पर विशेष जोर है, वही मुख्य चोज है। उसमें निषेधपक्ष (Negative side) अर्थ-मिद्ध है। उसपर जोर नहीं है। यदि वह बात बोलते भी हैं तो विधिपक्षकी मजबूतीके ही लिये। विपरीत इसके दूसरे कथनमें निषेध पक्षपर ही जोर है, वही प्रधान बात है। यहाँ विधिपक्षपर जोर न देके उसे निषेधकी दृढताके ही लिये कहते हैं।

ठीक इसी तरह संसारके बारेमें भी अद्वैत पक्षको लेके कह सकते हैं कि यह तो ब्रह्म ही है और कुछ नहीं, या ब्रह्मके अलावे यह जगत् कुछ चीज नहीं है। यहाँ भी पहले कथनमें ब्रह्मकी ही प्रधानता और उसकी जगद्रूपता ही विवक्षित है—उसीपर जोर है। जगत्का निषेध तो अर्थ-सिद्ध हो जाता है जो उसी ब्रह्मरूपताको दृढ करता है। दूसरे कथनमें जगत्का निषेध ही असल चीज है। विधिपक्ष उसीको पुष्ट करता है। इसी तरह आत्मा ब्रह्म रूप ही है, उससे जुदा नहीं है ऐसा कहनेमें भी विधि और निषेधपक्ष आ जाते हैं। ब्रह्मरूप कहना विधिपक्ष है और आत्मासे अलग ब्रह्म नहीं है यह निषेधपक्ष। बात तो वही है। मगर कहने और जोर देनेमें फर्क है और गीताके लिये वह बड़े ही कामकी चीज है। गीता इस फर्कपर पूर्ण दृष्टि रखके चलती है। दरअसल यदि पूछा जाय तो गीताने निषेधपक्षको एक प्रकारसे भुला दिया है। उसने उसपर जोर न देके विधिपक्षपर ही जोर दिया है और इसकी वजह है।

असीम प्रेम का मार्ग

कर्मका मार्ग तो निषेधका रास्ता है नहीं। वह तो विधिक ही मार्ग है और गीताकर्मसे ही शुरू करके अकर्म या कर्मत्यागपर—संन्यासपर—पहुँचती है। उसके संन्यासकी परख, उसकी जाँच कर्मसे ही होती है। गीतामें कर्म शुरू करके ही संन्यासको आगे हासिल करते और उसे पक्का बनाते हैं। ऐसी हासिलतमें निषेधपक्ष उसके किस कामका है? सो भी पहले ही? वह तो अन्तमें खुदबखुद

आई जाता है यदि उसका अयसर आये। वह खामखा आये ही यह हठ भी तो गीतामें नहीं है। जब ब्रह्मको अपनी आत्माका ही रूप मानते हैं तो अपना होनेसे कितना अलौकिक प्रेम उसमें होता है ! दो रहनेसे तो फिर भी जुदाई रही गई यद्यपि वह उतनी दुःखद नहीं है। इसीलिए प्रेममें—उसके साक्षात् प्रकट करनेमें, प्रकट होनेमें—कमी तो रही जाती है, बाधा तो रही जाती है। दोके बीचमें वह बँट जाता जो है—कभी इधर तो कभी उधर। यदि एक और पूरा जाय तो दूसरी ओर खाली ! यदि इधर आये तो वह सूना ! दोनोंकी चिन्तामें कही जम पाता नहीं। किसी एकको छोड़ना भी असंभव है। यह बँटवारेकी पहली बड़ी बीहड़ है, पेचीदा है। मगर है जरूर।

देशकोश, गाँव, परिवार, घर, स्त्री, पुत्र, शरीर, इन्द्रियाँ, आत्मा वगैरहको देखें तो पता चलता है कि जो चीज अपने आपसे जितनी ही दूर पड़ती है उसमें प्रेमकी कमी उतनी ही होती है। दूरतक पहुँचनेमें समय और दिक्कत तो होती है और ताँता भी तो रहना ही चाहिये। नहीं तो स्रोत ही टूट जाये, सूख जाय और अपने आपसे ही अलग हो जायें। इसीलिये ज्यों-ज्यों नजदीक आइये, दिक्कत कम होती जाती है और ताँता टूटने या स्रोत सूखनेका डर कम होता जाता है। मगर फिर भी रहता है कुछ न कुछ जरूर। इसीलिए जब ऐसा मौका आ जाय कि देश और गाँवमें एक हीको रख सकते हैं तो आमतौरसे देशको छोड़ देते हैं और गाँवको ही रख लेते हैं। प्रेमको कमी-बेशी का यही सबूत है। इसी तरह हटते-हटते पुत्र, शरीर और इन्द्रियोंतक चले जाते हैं। मगर आत्माकी मौज या आनन्दमें, उसके मजामें किरकिरी डालनेपर, या कमसे कम ऐसा मालूम होनेपर कि शरीर या इन्द्रियोंके करते आत्माका—अपना—मजा किरकिरा हो रहा है, आत्म-हत्या—शरीरका नाश—या इन्द्रियोंका नाशतक कर डालते हैं ! क्यों ? इसीलिये न, कि आत्मा तो अपनेसे आप ही है। अपनेसे अत्यन्त नजदीक है ? यही बात याज्ञवल्क्यने मैत्रेयीसे वृहदारण्यकमें कही है और सभीके साथके प्रेमोंको परस्पर मुकाबिला करके अन्तमें आत्मामें हानेवाले प्रेमको सबसे बड़ा—सबसे बढ़के—यों ठहराया है—“नवा अरे सर्वस्य कामाय सर्व प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति” (४।५।१६)।

प्रेम और अद्वैतवाद

यदि ब्रह्म या परमात्मामें असली प्रेम करना है जो सोलह आना हो और निर्बाध हो, अखंड हो, एक रस हो, निरन्तर हो, अविच्छिन्न हो, तो आत्मा और ब्रह्मके बीचका भेद मिटाना ही होगा—उसे जरा भी न रहने देकर दोनोंको एक करना ही

होगा । यदि सच्ची भक्ति चाहते हैं तो दोनोंको—आशिक और माशूकको—एक करना ही होगा । यही असली भक्ति है और यही असली अद्वैतज्ञान भी है । इसीलिये गीताने भक्तोंके चार भेद गिनाते हुए अद्वैतज्ञानीको भी न सिर्फ भक्त कहा है, किन्तु भगवानकी अपनी आत्मा ही कह दिया है—अपना रूप ही कह दिया है,—“ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्” (७।१८) । जरा सुनिये, गीता क्या कहती है । क्योंकि पूरी बात न मृन्नेमें मजा नहीं आयेगा । गीताका कहना है कि, “चार प्रकारके सुकृती—पुण्यात्मा—लोग मुझमें—भगवानमें—मन लगाते, प्रेम करते हैं । वे हैं दुखिया या कष्टमें पड़े हुए, ज्ञानकी इच्छावाले, धनसम्पत्ति चाहनेवाले और ज्ञानी । इन चारोंमें ज्ञानी तो बराबर ही मृक्षीमें लगा रहता है । कारण, उसकी नजरोंमें तो दूसरा कोई हई नहीं । इसीलिए वह सबोंसे श्रेष्ठ है । क्योंकि वह मेरा अत्यन्त प्यारा है और मैं भी उसका वैसा ही हूँ । यों तो सभी अच्छे ही हैं; मगर ज्ञानी तो मेरी आत्मा ही है न ? मुझसे बढ़के किसी और पदार्थको वह समझता हो नहीं । इसीलिये निरन्तर मुझीमें लगा हुआ मस्त रहता है”—

“चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन । आर्त्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी न भरतर्षभ । तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते । प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः । उदारः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । आस्थितः सहि-युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम्” (७।१६-१८) ।

ज्ञान और अनन्य भक्ति

इस प्रकार हमने देखा कि जिस भक्तिके नामपर बहुत चिल्लाहट और नाच-कूद मचाई जाती है और जिसे ज्ञानसे जुदा माना जाता है वह तो घटिया चीज है । असल भक्ति तो अद्वैत भावना, ‘अहं ब्रह्मास्मि’—मैं ही ब्रह्म हूँ—यह ज्ञान ही है । इसीलिये “अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते । तेषां नित्याभियुक्तानां योगश्रेमं वहाम्यहम्” (९।२२) में यही कहा गया है कि ‘भगवानको अपना स्वरूप—अपनी आत्मा—ही समझके जो उसमें लीन होते हैं, रम जाते हैं तथा बाहरी बातोंकी सुध-बुध नहीं रखते, उनकी रक्षा और शरीर यात्राका काम खुद भगवान करते हैं ।’ यहाँ अनन्य शब्दका अर्थ है भगवानको अपनेसे अलग नहीं माननेवाले । इसीलिये अगले श्लोक “येऽप्यन्य देवताभक्ताः” (९।२३) में अपनेसे भिन्न देवता या आराध्यदेवकी भक्तिका फल दूसरा ही कहा गया है । “अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः । तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः” (८।१४) में भी यही बात कही गई है कि “जो भगवानको अपनी आत्मा ही समझके उसीमें प्रेम लगाता है उसे भगवान सुलभ हैं—कहीं अन्यत्र ढूँढ़े जानेकी चीज है नहीं ।” यदि असल और सर्वोत्तम भक्ति ज्ञानरूप नहीं

होती, तो “भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः । ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्” (१८।५५) श्लोकमें क्यों कहते कि “उस भक्तिसे ही मुझे बखूबी जान लेता है और उसके बाद ही मेरा रूप बन जाता है” । जानना तो ज्ञानसे होता है, न कि दूसरी चीजसे । इससे पूर्वके श्लोक ‘ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा’ आदिमें उसे ब्रह्मरूप कहके समदर्शनका ही वर्णन किया है । समदर्शन तो ज्ञान ही है यह पहले ही कहा गया है । यहाँ उसी समदर्शनको भक्ति कहा है । इस सम्बन्धमें और बातें आगे लिखी हैं ।

इससे इतना सिद्ध हो गया कि जब ब्रह्म हमी है ऐसा अनुभव करते हैं, तो प्रेमके प्रवाहके लिये पूरा स्थान मिलता है और उसका अबाध स्रोत उमड पडता है । क्योंकि वह प्रवाह जहाँ जाके स्थिर होगा वह वस्तु मालूम हो गई । मगर निषेधात्मक मनोवृत्ति होनेपर ब्रह्म हममें अलग या दूसरी चीज नहीं है, ऐसी भावना होगी । फलतः हममें प्रेम-प्रवाहके लिये वह गुंजाइश नहीं रह जाती है । मालूम होता है, जैसे मरुभूमिकी अपार बालुका-राशिमें सरस्वतीकी धारा विलुप्त हो जाती है और समुद्रतक पहुँच पाती नहीं, ठीक वैसे ही, इस निषेधात्मक बालुका-राशिमें प्रेमकी धारा लापता हो जाती और लक्ष्यको पा सकती है नहीं । यही कारण है कि विधि-भावना ही गीतामें मानी गई है । भक्तिकी महत्ता भी इसी मानीमें है ।

सर्वत्र हमों हम और लोकसंग्रह

अब जरा जगत्के बारेमें भी देखें । यहाँ भी यह जगत् तो ब्रह्म ही है ऐसा विधिरूप ज्ञान ही गीताको मान्य है । क्योंकि इसमें हमारे कर्मोंके लिये, लोकसंग्रहके लिये पूरा गुंजाइश रहती है । निषेधमें यह बात नहीं रहती । मालूम पडता है कि निठल्ले जैसा बैठनेकी बान आ जाती है । आज जो वेदान्तके अद्वैतवादमें इस निषेध पक्ष या संसारके मिथ्यात्वके ही पहलूपर जोर देनेके कारण लोगोंमें अकर्मण्यता आ गई है वह गीताधर्म और गीताके इस महान् मार्गके छोड़ देनेका ही परिणाम है । वेदान्तके नामपर आज प्रचलित महान् पतनकी यही वजह है । जब कोई विधानात्मक चीज हड़ नहीं, तो फिर कुछ भी करने धरनेकी जरूरतही क्या है ? फलतः वेदान्तवाद एवं अद्वैतवादको इस पतनके गभीर गर्तसे निकालनेके लिए जगत्के मिथ्यात्व पर जोर देनेवाले निषेधात्मक पक्षकी ओर दृष्टि न करके हमें ‘जगत् ब्रह्म ही है, हमारी आत्माही है’ इस विधानात्मक पक्षकी ओर ही दृष्टि देना जरूरी है । इससे यही होगा कि हम चारों ओर अपनी ही आत्माको देखके उसके कल्याणार्थ ठीक वैसे ही उतावले हो पड़ेंगे, दौड़ पड़ेंगे जैसे अपने

पवित्रोंमें फोडा-फुंसी होने, खुद भूख-प्यास लगने या अपने पेटमें दर्द होनेपर उतावले और बेचैन होके प्रतीकारमें लग जाते हैं। और जरा भी विलम्ब या आलस्य, अपना या गैरोका, बर्दाश्त कर नहीं सकते।

गीता इसी दृष्टिपर जोर देती हुई कहती है कि “बहुत जन्मोंमें लगातार यत्न करके, यह जो कुछ देखा-सुना जाता है सब भगवान ही है, ऐसा ज्ञान जिसे प्राप्त हो जाय वही इस संसारमें अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है” — “बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते। वामुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः” (५।१९)। ऐसा अद्वैत तत्त्वज्ञानी दूरके सुख-दुःखको अपनेमें ही अनुभव करता है। यदि किसीको भी एक लाठी मारने तो उसकी चोट उसे ही लगनी है। इमीलिये उसका हृदय द्रवीभूत होके दत्तचित्तताके साथ लोकसंग्रहमें उसे दिनरात लग जानेको विवश कर देता है। इस बातका किनना मार्मिक वर्णन गीताके छठे अध्यायके ये श्लोक करते हैं, “सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि। ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः। यो मा पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति। तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति। सर्वभूतस्थितं यो मा भजत्येकत्वमास्थितः। सर्वथा वर्त्तमानोऽपि स योगी मयि वर्त्तते। आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन। सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमोमतः” (६।२९-३२)।

इनका आशय यह है कि “जिसका मन सब तरफसे हटके आत्मा—ब्रह्म—में लीन हो गया है और जो सबत्र समदर्शी है (समदर्शनका पूरा विवेचन पहले किया गया है) वह अपने आपको सभी पदार्थोंमें और पदार्थोंको अपने आपमें ही देखता है। इस प्रकार जो भगवानको भी सर्वत्र—सभी पदार्थोंमें—देखता है और पदार्थोंको भगवानमें, वह न तो भगवान—ब्रह्म—से जरा भी जुदा हो सकता है और न भगवान ही उससे जुदा हो सकता है—दोनों एक ही जो हो गये—जो योगी सभी पदार्थोंमें रहनेवाले—पदार्थोंके रग-रगमें रमनेवाले—एक ही भगवानको अपनेसे जुदा नहीं देखता, वह चाहे किसी भी हालतमें रहे, फिर भी परमात्मामें ही रमा हुआ रहता है। जो योगी किसी भी प्राणी या पदार्थके दुःख-सुखको अपना ही समझता है, अनुभव करता है, वही सर्वोत्तम है।” इसी ज्ञानके बारेमें पुनरपि गीता कहती है कि “उसे हामिल करके फिर इस प्रकार भूल-भुलैयामें हर्गिज न पडोगे। तब हालत यह होगी कि संसारके सभी पदार्थोंको अपने आपमें देखोगे और मुझमें भी—अर्थात् तुममें, हममें—परमात्मामें—और इस जगत्में कोई विभिन्नता रहेगी ही नहीं—सभी एक ही बन जायेंगे”—यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव। येन भूतान्यक्षेपेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि” (४।२५)।

हमने शुरूमें ही कर्मोंके भेदोंके निरूपणके प्रसंगमें बता दिया है कि आगे बढ़ते-बढ़ते सभी भौतिक पदार्थों और परमात्माके साथ आत्माकी तन्मयता कैसे हो जाती है। वही बात गीता बार-बार कहती है। इसीलिये जो प्रत्येक शरीरमें आत्माको जुदा-जुदा मानते हैं वह तो गीतासे अनन्त दूरीपर हैं। उनसे और गीताधर्मसे कोई ताल्लुक है नहीं। सबकी एकता—एकरसता—के पहले सभी शरीरोंकी आत्माकी एकता तो अनिवार्य है। ऐसी बुद्धि और भावना सबसे पहले होनी चाहिये। यहींसे तो गीताका श्रीगणेश होता है। इसीलिए “अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ता शरीरिणः” (२।१८) आदि श्लोकोंमें अनेक शरीरोंमें रहनेवाले शरीरी—आत्मा—को एक ही कहा है। जहाँ ‘देहाः’ यह बहुवचन दिया है, उहाँ “शरीरिणः” एक वचन ही रखा है। आगे भी यही बात है। “क्षेत्रज्ञं चापि मां त्रिद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत” (१३।२) में भी सभी क्षेत्रोंमें—शरीरोंमें—एक ही क्षेत्रज्ञ—शरीरी—को कहके साफ सुना दिया है, कि शरीर और शरीरी—आत्मा—भगवानके ही स्वरूप हैं। “मयि ते तेषु चाप्यहम् (१।२९) में भी यही बात कही गई है कि भक्तजनोंमें भगवान है और भगवानमें भक्तजन है—अर्थात् दोनों एक है। “अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते” (१२।६) में भी दोनोंकी अभिन्नता—एकता—ही कही गई है। ऐसे ज्ञानियोंकी हालत यह होती है कि न तो उनसे किसीको उद्वेग या जरासी भी दिक्कत मालूम होती है और न उन्हें दूसरोसे। यही बात “यस्मान्नोद्विजते लोकः” (१२।१५) में कही गई है। यही है ज्ञानी जनोंकी पहचान। “मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी” (१३।१०) में इसी अद्वैततत्त्वज्ञानको अव्यभिचारिणी भक्ति नाम दिया है। “मां च योऽव्यभिचारेण” (१४।२६) में इसे ही अव्यभिचारी भक्तियोग भी कहा है।



६. “अपर्याप्तं तदस्माकम्”

गीताके प्रथमाध्यायके ‘अपर्याप्तं तदस्माकम्’ (१।१०) श्लोकके अर्थमें बहुत मतभेद है। इसके शब्दों और उनके अर्थोंकी मनमानी खींचतान की गई है। अतः स्पष्टीकरण जरूरी है। संक्षेपमें दो खयालके लोग इस सम्बन्धमें पाये जाते हैं। एक तो वह है जो मानते हैं कि दुर्योधन अपनी फौजको कमजोर या नाकाफी कहे, इसकी कोई बजह नहीं थी। इसके उलटे काफी और अपरिमित कहनेके कई प्रमाण वे लोग पेश करते हैं। पहली बात यह है कि खुद दुर्योधनने उद्योगपर्व (५४।६०-७०) में अपनी सेनाकी सब तरहसे तारीफ करके कहा था कि जीत मेरी ही होगी। दूसरी यह कि उसने गीतामें जो श्लोक कहे हैं प्रायः इन्ही तरहके श्लोक उसके मुँहसे गीताके बाद ही भीष्मपर्व (५१।४-६) में पुनरपि द्रोणाचार्यके ही सामने निकले हैं। तीसरी यह कि यह बयान अपने सैनिकोंको प्रोत्साहित करनेके ही लिये तो किया गया है। फिर इसमें अपनी ही कमजोरीकी बात कैसे आयेगी ? तब तो उलटा ही प्रभाव होगा न ? और स्वयं दुर्योधन ही इतनी बड़ी भूल करे, यह कब संभव है ? जो लोग ऐसा खयाल करते हैं कि दुर्योधन डरके मारे ही ऐसा कह रहा था, वह भूलते हैं। क्योंकि महाभारतकी लम्बी पोथीमें कहीं भी उसके भयभीत होनेका जिक्र है नहीं। विपरीत इसके भीष्मपर्व (१९।५ तथा २१।१) से पता चलता है कि दुर्योधनकी ग्यारह अक्षौहिणीके मुकाबिलेमें अपनी केवल सात ही अक्षौहिणी सेना देखके युधिष्ठिरकी ही खिन्नता हुई थी।

इसीलिये इस खयालके लोग इस श्लोकके पर्याप्त और अपर्याप्त शब्दोंका आमतौरसे प्रचलित अर्थ काफी और नाकाफी माननेमें दिक्कत एवं ऊपरवाली अड़चन देखके इनका दूसरा ही अर्थ मर्यादित या परिमित और अमर्यादित या अपरिमित करते हैं। इन अर्थोंमें भी दिक्कत जरूर है। क्योंकि ये प्रचलित नहीं हैं। मगर ऊपर लिखी दिक्कतोंकी अपेक्षा यह दिक्कत कोई चीज नहीं है। ऐसी परिस्थितियोंमें ही तो शब्दोंके दूसरे-दूसरे अर्थ माने जाते हैं जो आमतौरसे अप्रसिद्ध होते हैं। इसीलिये शब्दोंको पतंजलिने महाभाष्यमें बार-बार कामधेनु कहा है : “शब्दा. कामधेनुः”। क्योंकि संकटके समय या मौकेपर जैसा चाहिये इनसे अर्थ (प्रयोजन) प्राप्त कर लीजिये। यही है पहले खयालवालोंकी स्थिति।

मगर दूसरे खयालवाले शब्दोंके प्रचलित और आमतौरसे मालूम अर्थोंको छोड़नेके लिये यहाँ तैयार नहीं हैं। इस सम्बन्धमें जो दलीलें पहले खयालवाले

देते हैं उनके विचारसे वे सभी लचर हैं। शब्दोंके अर्थोंके बारेमें मीमांसादर्शनमें जो यह नियम माना गया है कि शब्दमें आमतौरसे मालूम होनेवाले सीधे अर्थको ही लेना चाहिये उसे छोड़नेका कारण कोई भी यहाँ है नहीं। बेशक दुर्योधन भयभीत था और इसके लिये दूर न जाके इसी श्लोकमें प्रमाण रखा हुआ है। श्लोकके पूर्वार्द्धमें 'अपर्याप्तं' के बाद ही 'तत्' शब्द है जिसके आगे 'अस्माकं' है। इसी तरह उत्तरार्द्धमें 'पर्याप्तं तु' के बाद 'इदम्' है जिसके बाद 'एतेषा' आया है। 'तत्'का अर्थ है वह या जो सामने न हो। जो पदार्थ केवल दिमागमें हो और सामने न हो साधारणतया उसीको बतानेके लिये 'तत्' आता है। इसके उलटा जो चीज सामने हो उसीका वाचक 'इदम्' है।

अब जरा मजा तो देखिये कि खुद अपनी ही फौजमें खड़ा होके दुर्योधन द्रोणाचार्यसे बातें कर रहा है और अपने खाम-खास योद्धाओंके नाम उसने अभी-अभी गिनाके यह श्लोक कहा है—यह बात कही है। पांडव-मेनाकी बात पहले कहके अपनी फौजकी पीछे बोला है और फौरन ही उमकी बाद 'अपर्याप्तं' आया है। ऐसी हालतमें तो हर तरहमें अपनी ही मेना सामने है और पांडवोंकी हर तरहमें दूर है। यो भी दूर खड़ी है और उमकी चर्चा भी पहले हो चुकी है। फिर भी उसीको सामने ओर प्रत्यक्ष कहता है। 'इदम्' कहता है और अपनीको परोक्ष और दूरकी। क्यों? इसीलिये न, कि उसके भीतर आतंक छाया है, उसे डर और घबराहट है और भूतकी तरह पांडवोंकी मेना उमकी छानीपर जैसे सवार है? इसी घबराहटमें अपनी फौज जैसे भूलीसी हो। आँखोंके सामने और दिल दिमागपर तो पांडवोंकी फौज ही नाचती है। फिर कहे तो क्या कहे? अपनी फौज और अपनी शेखी तो भूलसी गई है! यह बात इतनी साफ है कि कुछ पुछिये मत।

दूसरी बात है "भीष्माभिरक्षितं" और "भीमाभिरक्षितं" शब्दोंकी। यह तो सबोंको मालूम था ही और दुर्योधन भी अच्छी तरह जानता था कि जहाँ भीम एकतरफा और आँख मूँदके लड़नेवाले है, वहाँ भीष्म दो नावपर चढ़नेवाले और सोच-विचारके लड़नेवाले है। इसमें कई बातें हैं। महाभारत पढ़नेवाले जानने हैं कि कर्ण और भीष्ममें तनातनी थी जिसके चलते कर्णने कह दिया था कि जबतक भीष्म जिन्दा है मैं युद्धमें अलग रहूँगा। इसीलिये तो गीताके बादवाले पहले ही अध्यायमें लिखा है कि युधिष्ठिरने उमें अपना आँग मिलानेकी बड़ी कोशिश की थी। फिर भी न आया यह बात दूसरी है। मगर वही बैर बताके वह उमें फोड़ना चाहते थे। अगर नहीं फूटा तो इससे पता लगता है कि वह दुर्योधनका पक्का आदमी था। मगर पक्का तो सेनारक्षक हो नहीं और दुभाषिया ही सेना-

पति, यह क्या कमजोरीकी बात नहीं है ? इसीसे तो दुर्योधनको डर था । मगर भीमके बारेमें कोई ऐसी बात न थी ।

वह यह भी जानता था कि शिखंडीसे भीष्मको खतरा है । इसीलिये इस श्लोकके बादके श्लोकमें ही दुर्योधन सबसे कहता है कि आप लोग सबके सब सिर्फ भीष्मको ही बचाये—‘भीष्ममेवाभिरक्षंतु भवन्तः सर्व एव हि’ । लेकिन यह भी क्या अजीब बात है कि जोई सेनापति और सेनाका रक्षक हो उमीकी रक्षाके लिये शेष सबोंको आदेश दिया जाय कि आप लोग ‘केवल भीष्म’—‘भीष्ममेव’—की रक्षा करे ! मालूम होता है, दूसरा कोई भी डममे जरूरी काम न था । मगर जिस फौजके सेनापतिके ही बारेमे यह बात हो वह फौज क्या जीतेगी खाक ? ऐसा कही नही देखा सुना कि फौजके सभी प्रमुख योद्धा केवल सेनापतिकी ही रक्षा करे । मगर भीमके बारेमें तो यह बात न थी । उन्हे कुछ सोचना-विचारना थोड़े ही था कि किसपर अस्त्र चलाये किसपर नही । इस मामलेमें तो वे ऐसे थे कि मीनमेख करना जानने ही न थे । बल्कि मीनमेखसे चिढ़ते थे । वे तो युधिष्ठिरको कोसा करते थे कि आपको बुद्धिकी बदहजमी और धर्मकी बीमारी लगी है, जिममे रह-रहके मीनमेख निकाला करते हैं ।

महाभारतमें गीताके बादवाले अध्यायमे ही यह बात लिखी है कि भीष्मने साफ ही कह दिया कि युधिष्ठिर, जाओ, जीत तुम्हारे हो होगी । उनने यह भी कहा था कि क्या करूँ मजबूरी है इसीलिये लड़ूँगा तो दुर्योधनकी ही ओरसे, हालाँकि पक्ष तुम्हारा ही न्याययुक्त है । इसीलिये तुम्हारे सामने दबना पडता है और सिर उठा नहीं सकता । क्या ऐसे ही ‘आ फँसे’ वाले सेनापतिसे जीत हो सकती थी ? और क्या इतनी बात भी दुर्योधन ममझता न था ? खूबी तो यह है कि न सिर्फ भीष्म, किन्तु द्रोण, कृप और शल्य भी इसी ढंगके थे और यह बात उसे ज्ञात न थी यह कहनेकी हिम्मत किमे है ? विपरीत इसके भीम अपने पक्षके लिये मर मिटनेवाला था, उचित अनुचित सब कुछ कर सकता था । इसीलिये तो दुर्योधनकी कमरके नीचे उमने गदा मारी जो पुराने समयके नियमोंके विरुद्ध काम था और इसीलिये अपने चेले दुर्योधनकी कमर टूटनेपर बलराम बिगड खड़े भी हुए थे कि भीमने अनुचित काम किया । मगर भीमको डमकी क्या पर्वा थी ?

जरा यह भी तो देखिये कि जहाँ स्वयं दुर्योधनने शत्रुओंकी सेना और उच्चके सेनानायकोका वर्णन पूरे चार (३ से ७) श्लोकोंमे किया है, तहाँ अपनी सेना-वालोंका सिर्फ एक (८) ही श्लोकमे करके अगले (९वें) मे केवल इतनेसे ही सन्तोष कर लिया है कि और भी बहुतेरे हैं जो मेरे लिये मर मिटेंगे ! आखिर

बात क्या है ? यह 'प्रथमप्रासे मक्षिकाभक्षणम्' कैसा ? अपने ही लोगोंका कीर्तन इतना संक्षिप्त ? इसमें भी खूबी यह कि जिनके नाम गिनाये हैं उनमें एकाधको छोड़ मभी दोतर्फे है, और विकर्ण तो साफ ही युधिष्ठिरकी ओर जा मिला था, यह गीताके बादवाले ही अध्यायमें लिखा है । शत्रु पक्षके वर्णनमें भी यह बात है कि द्रुपदपुत्रकी बड़ी तारीफ की है । कहता है कि आपका ही चेला है । बड़ा काइयाँ है और वही है सेनाको सजाके नाकेपर खड़ी करनेवाला । सबोंको भीम और अर्जुनके समान ही युद्धके बहादुर भी कह दिया है "भीमार्जुन समायुधि", अन्तमें सभीको यह भी कह दिया कि महारथी ही है—“सर्व एव महारथाः” । क्या ये एक बातें भी अपनोंके बारेमें उसने कही हैं ? और अगर कोई यह कहनेकी हिम्मत करे कि शत्रुओंकी यह बड़ाई तो सिर्फ अपने लोगोंको उत्तेजित करनेके ही लिये है, तो यही बात "अपर्याप्तं" श्लोकके बारेमें भी क्यों नहीं लागू होती ? दरअसल तो उसके दिलपर पांडवोंका आतंक छाया हुआ था । फिर वैसा कहता क्यों नहीं ?

एक बात और देखिये । उमके कह चुकनेपर "तस्य संजनयन्हर्ष" इस बारहवें श्लोकमें यह कहा गया है कि दुर्योधनके भीतर बखूबी हर्ष पैदा करनेके लिये भीष्मने शंख बजाया । जरा गौर कीजिये कि "उसके हर्षको बढ़ानेके लिये" कहनेके बजाय यह कहा गया है कि "उमका हर्ष पैदा करनेके लिये"—"हर्ष संजनयन्" । जन धातुका अर्थ पैदा करना ही होता है न कि बढ़ाना । जो चीज पहलेसे न हो उमीको तो पैदा करते हैं । जो पहलेसे ही हो उसे तो केवल बढ़ा सकते हैं । इसीसे पता लग जाता है कि दुर्योधनके भीतर हर्षका नाम भी न था । इसी-लिये भीष्मने उमें पैदा करनेको कोशिश की । 'जनयन्'के पहले जो "सम्" दिया गया है उममें यह भी प्रकट होता है कि काफी मनहूसी थी जिसे हटाके खुशी लानेमें भीष्मको अधिक यत्न करना पड़ा ।

यह भी तो विचित्र बात है कि वह बातें तो करना है द्रोणसे । मगर वह तो कुछ बोलते या करते नहीं । किन्तु उसे खुश करनेका काम भीष्म करते हैं जिनके पास वह गया तक नहीं ! वह जानता था कि उनके पास जाना या कुछ भी कहना बेकार है । वह तो गूँगे नहीं । उलटे रंज हो गये तो और भी बुरा होगा । इसीलिये सेनापति हाँते हुए भी उन्हें छोड़के द्रोणके पास दुर्योधन इसी-लिये गया कि खतरसे सजग कर दिया जाय । उचित तो सेनापतिके ही पास जाना था । यही तरीका भी है । मगर न गया । इससे भीष्मको भी पता चल गया कि मेरी ओरसे उसे शक है । इसीसे भीतर ही भीतर नाखुश है । उसी नाखुशीको दूर करनेके लिये उनने बिना कहे-सुने शंख बजाया । नहीं तो एक

प्रकारके इस अकाण्ड ताण्डवका प्रयोजन था ही क्या ? जोरसे सिंहगर्जन करना और खूब तेज शंख बजाना अपनी सफाई ही तो थी ।

द्रोणके पास जानेमे दुर्योधनका और भी मतलब था । युद्धविद्याके आचार्य तो वही थे । इसलिये आगे लड़ाईकी सफलता और भीष्मादि की रक्षाका ठीक उपाय वही बता सकते थे । यह काम जितनी खूबीके साथ वह कर सकते थे दूसरा कोई भी कर न सकता था । शत्रुओंकी सारी कला और खूबियोंको वही जानते थे । उन्हें जरा उत्तेजित भी करना था । जिन्हे सिखा-पढाके उनने तैयार किया वही अब उन्हीसे निपटनेको तैयार है ! जिस घृष्टद्युम्नको रणविद्या दी उसीने आप हीके खिलाफ व्यूहरचना को है ! कृतघ्नताकी हद्द हो गई ! इसीलिये जो “तव शिष्येण” यह विशेषण उसने “द्रुपद पुत्रेण” के साथ लगाया है उसके द्रोणों ही मानी है । एक तो यह कि सजग रहिये, वह काफी होशियार है । क्योंकि आपका ही सिखाया-पढाया है । दूसरा यह कि चेला होके गुरुके ही खिलाफ लडनेकी पूरी तैयारीमे है, यह उसकी शोखी देखिये ।

यह दलील, कि उत्तेजित करने और जोग बढ़ानेके बजाय डरानेवाली कम-जोरीकी बात कैसे कहेगा, क्योंकि तब तो सभी लोग डर जायेंगे ही और सारा गुड ही गोबर हो जायगा, भी निस्सार है । वह तो सिर्फ द्रोणसे ही बातें कर रहा था । बाकी लोगोंको क्या मालूम कि क्या बातें हो रही है ? फिर उनके डरने का सवाल आता ही कहाँ से है ? और द्रोणसे भी सारी हकीकत और असलियत छिगाई जाय, यह कौनसी बुद्धिमानी थी ? पत्नी तां दिक्कतों और खतरोंका रास्ता सुझा सकते थे । आखिर दुर्योधन और किससे दिलकी बातें कहता ? द्रोणाचार्य इस बातका डंका पीटने तो जाते न थे कि सबोके दिल दहलनेकी नौबत आ जाती । और जब आगे “सधोषोधात्तराष्ट्राणा” (१९) श्लोकमे साफ ही कह दिया है कि पाण्डवोंकी शंखध्वनियोंसे दुर्योधनके दलवालोका कलेजा दहल गया, तो फिर वही बात चाहे एक मिनट आग हुई या पीछे, इसमे खास ढगका एतराज क्या हो सकता है ? जब भीष्मपर्वके पहले ही अध्यायके १८, १९ श्लोकोंमे यही बात लिखी जा चुकी है कि केवल कृष्ण और अर्जुनके शंखोंकी ही आवाजसे दुर्योधनकी सेनाके लोग ऐसे भयभीत हो गये जैसे सिंहके गर्जनसे हिरण कांप उठते है, इसीलिये हालत यहाँतक हो गई कि सबोकी पाखाना-पेशाब तक उतर आई, तो फिर यहाँ दुर्योधनकी बातोंसे दहलनेका क्या प्रश्न ?

अब रही यह दलील कि उद्योगपर्व मे दुर्योधनने स्वय अपनी सेनाकी बड़ाई करके विजयका विश्वास जाहिर किया था यह भी बेसी ही है । यों प्रशंसाके

पुल बांधना और मनोराज्यके महल बनाना दूसरी चीज है। उसे कौन रोके। उसमें बाधा भी क्या है। मगर जब ऊँट पहाड़पर चढ़ता है तो उसका बलबलाना बन्द हो जाता है। उँचाई कैसी है इसका मजा भी मिलता है। यही बात हमेशा होती है जब ठोस चीजों और परिस्थितियोंका सामना करना पड़ता है। अजुनने भी तो बहुत दिनोंमें जान-बूझके लड़ाईकी तैयारी की थी और जब कभी युधिष्ठिर जरा भी आगा-पीछा करते तो घबरा जाते थे और उन्हें कुछ सुना भी देते थे। मगर मैदाने जंगमें जब मभी चीजे सामने आई और ठोस परिस्थिति चट्टान की तरह आ डंटी तो घबराके धर्मशास्त्रकी पोथियोंके पन्ने उलटने लगे। क्या उन्हें पहले मालूम न था कि युद्धमें गुरुजनों और कुलका संहार होगा? फिर यह रोना पसारनेकी वजह क्या थी मित्राय इसके कि पहले ठोस चीजे सामने न थी, केवल दिमागी बातें थी, मगर अब वही चीजे स्वयं सामने आ गईं? यही वान दुर्योधनकी थी। पहले बड़ी-बड़ों कल्पनायें थी। मगर युद्धके मैदानमें मारा रंग फीका हो गया।

गीताके बाद भी यदि यही श्लोक आये है तो इससे क्या? अगर इन श्लोकासे उसकी त्रस्तता सिद्ध होती है तो बादवाले भी यही सिद्ध करेंगे। हाँ, यदि इनमें ही उत्साह-उमग हो तो बात दूसरी है। मगर यही तो अभी सिद्ध करना है। इमलिये बादके श्लोक तो गीताके ही श्लोकोंके अर्थपर निर्भर करते हैं। यदि गीतामें ही बादके १२स लेकर १९ तकके आठ श्लोकोंको देखा जाय तो पता चलता है कि केवल दो श्लोकोंमें दुर्योधनके पक्षवालोंके बाजे-गाजे बंगरह बजनेकी बात लिखी है और बाकी ६में पांडव पक्षकी! खूबी तो यह है कि इन दोनोंमें भी पहलेमें सिर्फ भीष्मके गर्जन और शखनादकी बात है। दूसरेमें भी किसीका नाम न लेके इतना ही लिखा है कि उसके बाद एक-एक शंख, नफीरी आदि बज पड़ीं। मगर पांडव पक्षका तो इन शेष ६ श्लोकोंमें पूरा ब्योरा दिया गया है कि किसने क्या बजाया। इससे इतना तो साफ हो जाता है कि कमसे कम गीताकार तो पांडव पक्षका ही महत्त्व दिखाते हैं, दिखाना चाहते हैं, और हमें गीताके ही श्लोकोंका आशय समझना है। महाभारतमें क्या स्थिति थी, इसका पता हमें दूसरी तरहसे तो है भी नहीं कि गीताके शब्दोंको भी खीच-खाँचकर उसी अर्थमें ले जायें। अतएव हमने जो अर्थ इस श्लोकका लिखा है वही ठीक और मुनासिब है।

७. “जायते वर्णसंकरः”

गीताके पहले अध्यायके ‘अधर्माभिवात् कृष्ण’ (१।४१) श्लोकमें वर्णसंकरके मानोमें भी अकमर गडबड़ हो जानी है। वर्णसंकरका शब्दार्थ है वर्णोंका संकोर्ण हो जाना या मिल जाना। जब वर्णोंकी कोई व्यवस्था न रह जाय तो उसी हालतको वर्णसंकर कहा जाता है। बात असल यह है कि हिन्दुओंने जो वर्णोंकी व्यवस्था बनाई थी वह उस समयके समाजकी परिस्थिति और प्रगतिके अनुकूल ही थी। उनने यह अच्छी तरह देख लिया था कि समाज कहीं तक उन्नति कर गया, आगे बढ़ गया और किस हालतमें है—उसकी प्रगति वंसी ही तेज़ है, रुक गई है या बहुत ही धीरे-धीरे चींटी कीसी चालसे चल रही है। बस, यही बातें देखके इन्हींके अनुकूल वर्णोंकी व्यवस्था उस समय बनी थी और यह बनी थी जीवन-संग्राम (Struggle for existence) का खयाल करके ही।

पुराने जमानेमें युद्ध करनेवाली सेनाके चार विभाग हों थे, जिन्हें पैदल, रथवाले, घुडमवार और हाथी सवार कहते थे। तोपखाना आजकी तरह अलग न था; किन्तु इन्हीं चारोंके साथ आवश्यकनानुमार जुटता था। उनका रथ बहुत व्यापक अर्थमें बोला जाता था। इसीलिये कहा जाता है कि राम-रावणके युद्धमें रामके पास रथ न होनेके कारण देवताओंने भेजा था। वह रथ तो कोई हवाई जहाज जैसी ही चीज होगी। यह भी मिलता है कि वैसे ही रथसे राम जंगलसे अयोध्या वापस आये थे। इसीलिये आजका हवाई जहाज भी उसीमें आ जाता है। समुद्री जहाजोंकी लड़ाई तब तो थी नहीं। फिर भी वे तो रथके भीतर ही आ जाते हैं। अन्तर यही है कि वह रथ पानीमें चलनेवाला होता है। पनडुब्बी जहाज पानीके भीतर ही चलते हैं। इसीजिये आज भी पैदल (Infantry), घुडसवार (Cavalry), तोपखाना (Artillery) जहाजी बेडा (Navy) और हवाई सेना (Airforce) इन पाँच विभागोंके बावजूद भी हवाई जहाजकी स्वतंत्र हस्ती नहीं है। वह चारोंका ही साथी जरूरतके अनुसार बन जाता है, जैसे पहले तोपखानेकी बात थी। इससे यह बात निकलती है कि युद्धके लिये सेनाके साधारणतः चार विभाग जरूरी होते हैं।

इसी दृष्टिसे प्राचीनोंने जीवन संघर्षको ठीक-ठीक चलाने और मानव समाजको उसमें विजयी बनानेके लिये उसके भी चार विभाग किये थे—समाजको चार हिस्सोंमें बाँटा था; जिन्हें ब्राह्मण क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र कहते थे और अब भी कहते हैं। उनने अध्यात्मवाद, पुनर्जन्म और परलोकका भी सिद्धान्त स्वीकार

किया था इसीलिये वर्णोंके ही कार्योंकी पुष्टि एवं सहायताके लिये चार आश्रम भी बनाये गये थे। ये आश्रम विद्यार्जन, तप, समाधि आदिके जरिये चारों वर्णोंके लौकिक-पारलौकिक हित साधनमें ही मदद करते थे। गृहस्थ आश्रम तो साफ ही है। मगर ब्रह्मचर्यका काम था मभी विद्याये पढना तथा वानप्रस्थका था तप और मर्दा-गर्मीको सहन करके समाधिके लिये अपनेको तैयार करना। संन्यामीका काम था ध्यान ओर समाधिके द्वारा आत्मज्ञानको पूर्ण बनाना। यही लोग गृहस्थों और दूसरोको भी ज्ञानोपदेशके द्वारा कर्मयोगी बनाते थे।

वर्णोंकी हालत यह थी कि ब्राह्मणका काम था सभी प्रकारके ज्ञानको पूरा-पूरा हासिल करना। यहाँ तक कि गृहस्थ लोग ही ज्येष्ठ आश्रमी माने जाते थे। ब्राह्मणका ज्ञान पूर्ण होने पर वही सबोमें—शेष क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र तीनोंमें—उसका पूरा प्रसार करते थे। इसीलिये सभा वर्णोंके गृहस्थ ज्ञान दाता माने जाते थे। अम्बरीषने क्षत्रिय होके भी दुर्वासा जैसे ब्राह्मण ऋषिको ज्ञान दिया था। जनकको भी यहो बात थी। उपनिषदों में प्रतर्दन आदि राजाओके बारेमें तो यहा तक लिखा है कि पञ्चाग्नि विद्या जैसी चीजे वही जानते वे आरुणि जैसे प्रगाढ विद्वान् ब्राह्मणोंका भी मालूम न थी। इसी प्रकार तुलाधार ऋषिक और जाजलि ब्राह्मणका सम्वाद महाभारतके शान्तिपर्वमें आता है जिसमें ब्राह्मणको बनियोंने ज्ञानोपदेश किया है। शद्रकी बात तो इतनी बडी है कि साक्षात् धर्म व्यात्रकी ही कथा महाभारतमें है जहाँ सन्यासी तक ज्ञान सीखने जाने थे। इसीलिये मनुने तीसरे अध्यायमें कहा है कि “गृहस्थ ही तो शेष तीन आश्रमवालोंको अन्न और ज्ञान देकर कायम रखता है। इसलिये वही चारोंमें बडा आश्रम है”—“यस्मात्रयोऽप्याश्रमिणो ज्ञानेनान्नेनचान्वहम्। गृहस्थेनैव धार्यन्ते तस्माज्ज्येष्ठाश्रमोगृही” फिर भी ब्राह्मणोंका ही प्रधान काम रखा गया था विद्या देना और ज्ञानका प्रचार करना।

असलमें जब तक एक दल समाजमें ऐसा न हो जिसका काम ही हो अन्वेषण, जाँच-पडताल, प्रयोग और सोचना विचारना तब तक ज्ञानका विकास असंभव है। खामकर उस जमानेमें जब आजकी तरह ज्ञानके साधनोंका विकास हो पाया न था ओर न ऐसे यन्त्र ही बन पाये थे जो आज पाये जाते हैं। यातायातके साधन भी ऐसे न थे कि दुर्गमसे भी दुर्गम स्थानोंमें जाया जा सके। उस दशामें सभी प्रकारकी शोष और अन्वेषण वगैरहकी प्रगतिके लिये यह जरूरी था कि समाजका एक भाग हर तरहसे निश्चिन्त करके इसी कामके लिये छोड दिया जाय। उपनिषदों और दूसरे ग्रंथोंमें जो ऋषियों एवं विद्वानोंकी गोष्ठियों तथा सभाओंके बार-बार वर्णन पाये जाते हैं वह उन्हीं ब्राह्मणोंकी वैसीही कान्फेसे थी

जैसी आजकल दर्शन, विज्ञान आदिकी कान्फेंसें हुआ करती हैं। अपने-अपने अनुभवोंको वहाँ प्रकट करके मिलान की जाती थी और कोई न कोई निष्कर्ष निकाला जाता था।

इसी प्रकार शासन और व्यवस्थाके लिये भी समाजका एक विभाग अलग कर दिया गया था जिसे क्षत्रिय नाम दिया गया। इसमें भी वही बात है जो ब्राह्मणके सिलसिलेमें कही गई है। शासनका काम बड़ा ही पेचीदा है। अमन एवं शान्ति बराबर बनाये रखना ताकि समाज ठीक-ठीक प्रगति कर सके, मामूली काम नहीं है। युद्ध विद्याको व्यावहारिक रूप देना और उसे पूर्णताको पहुँचाना असंभव सी चीज है। सभी दिमागी कामोंके बीचमें ब्राह्मणोंके लिये गैरमुमकिन था कि युद्ध विद्याको अमली रूपमें शिखर पर पहुँचा दे। द्रोण या कृपकी तरह कोई-कोई ऐसा करें भी तो सभी ब्राह्मणोंके लिये यह असंभव बात थी। और जब तक सामूहिक रूपमें लाखों लोग यह काम न करे शत्रुओंसे सफलतापूर्वक लोहा लेना असंभव था। द्रोण वगैरह इम काममें पड़े तो दूसरी विद्याओंकी उतनी जानकारी उन्हें भी नहीं रही। इसीलिये क्षत्रिय नामका एक जुदा वर्ण शासन और युद्धके विज्ञानमें पारंगत होनेके ही लिये बनाया गया।

मगर जब तक खेती-बारी और रोजगार-व्यापार अच्छी तरहसे न हो न तो ब्राह्मणका ही काम चल सकता है और न क्षत्रियका ही। जैसे फौजके कमिसरियट विभागके बगैर सभी सेना अन्न, वस्त्रादि जरूरी चीजोंके बिना ही खत्म हो जाय। ठीक वही बात वर्णोंके बारेमें भी समझना चाहिये। इसीलिये तो वैश्य नामक तीसरा वर्ण बनाया गया जो खेती-बारीके द्वारा अन्न, दूध, घी आदि उपजाये और व्यापारके जरिये वस्त्रादि दूसरी जरूरी चीजें मुहय्या करे। अधिकांश व्यापार तो पहले जमीनसे उत्पन्न चीजोंका ही होता था। आजके कारखाने तो पहले थे नहीं। इसीलिये वैश्याका ही काम खेती और व्यापार दोनों ही रखा गया। फौज आदिके लिये सामूहिक रूपसे भी अन्न-वस्त्र और अस्त्र-शस्त्रादि वही जमा कर सकता था। इसीलिये व्यापार भी उसीके हाथमें था।

अब समाजोपयोगी एक ही तरहका काम बच जाता है जिसे कारीगरी कहते हैं। इसमें दिमाग और शरीर दोनोंके ही पूरे-पूरे सहयोगका सवाल आता है। पहलेके तीनों वर्ण यह कर न सकते थे। उनके काम ऐसे हो गये कि दूसरी बातमें पड़नेपर उनसे वह काम भी पूरे न हो पाते। एक बात यह भी है कि कारीगरीमें हजारों बातें हैं। अस्त्र-शस्त्र बनाना, कपड़ा बनाना, यंत्रादि बनाना वगैरह। फिर इनमें भी कितने ही विभाग हो जाते हैं। इसीलिये इन सबोंके लिये एक दल ऐसा ही चाहिये जो बाँटके एक-एक काम ले ले और उसे न सिर्फ

पूरा करे, किन्तु उसमें पूर्ण प्रगति करे, नये-नये आविष्कार करे। इसीके साथ भौके बे भौके ब्राह्मणादि तीनों वर्णोंके भी काम कर सके। जरूरत आने पर ब्राह्मणका काम करे और आवश्यकता होने पर क्षत्रिय या वैश्य का। सारांश यह कि उक्त तीनों वर्णोंके लिये संरक्षित शक्ति (Reserve force) का काम दे। इसीलिये चौथा वर्ण बना जिसे शूद्र कहते हैं और उसमें भी लुहार, बढ़ई आदि सैकड़ों छोटे-छोटे विभाग हो गये। हमने सभी पुरानी पोथियोंको देखा है। उनमें सभी तरहके दस्तकारों और कारीगरोंको शूद्र ही कहा है।

शूद्र सभी वर्णोंकी कमीको भी पूरा (Supplement) करता था यह बात भी माननी ही होगी। इसीलिये तो ऐसे अनेक आख्यान पुराने ग्रंथोंमें मिलते हैं जिनसे पता चलता है कि ब्राह्मण और क्षत्रियको भी कभी-कभी शूद्र कह देते थे। छान्दोग्य-उपनिषदके चौथे अध्यायके पहले दो ब्राह्मणोंमें जानश्रुति राजा और रैक्व ऋषिका आख्यान आया है और चौथे में सत्यकाम जाबाल ऋषिका। रैक्वने जानश्रुतिको दो बार शूद्र कहा है—“तमुह परः प्रत्युवाचाह हारेत्वा शूद्र तवैव सहगोभिरस्तु” (४।२।३) तथा ‘तस्याह मुखमुपोद्गृह्णन्नु वाचाजहारेमाः शूद्रानेनैव मुखेन्त लापयिष्यथाः’ (४।२।४)। रैक्वने दोनों जगह जानश्रुति राजाको शूद्र कहके पुकारा है। सत्यकामकी बात ऐसी है कि जब अपनी माता जाबालासे आज्ञा लेने लगे कि मैं कहीं ब्रह्मचारी बनके पहुँ लखूँगा तो उनने पूछा कि मेरा गोत्र तो बता दे, ताकि पूछने पर कह सकूँगा। इस पर माताने कहा कि मैं भी नहीं जानती। मैं तो नौजवानीमें इधर-उधर भटकती थी। उसी बीच तेरा जन्म हुआ और मेरा नाम जाबाला होनेसे तेरा नाम सत्यकाम जाबाल रखा गया। पीछे जब सत्यकाम हारिद्रुमत गौतमके पास गये और उनके पूछने पर अपने गोत्रके बारेमें सारा हाल कह सुनाया तो गौतमने कहा कि तुम जरूर ब्राह्मण हो। क्योंकि जो ब्राह्मण न हो वह ऐसी साफ बात बोल नहीं सकता—“नैतद् ब्राह्मणो विवक्तुमर्हति” (४।४।५)। जिसके बापका ठिकाना हो उसे तो वर्णसंकर और ज्यादेसे ज्यादा शूद्र ही कहते हैं। मगर उनने ब्राह्मण मान लिया। और कारण भी कितना सुन्दर है कि उसने अपना कच्चा चिट्ठा जो कह दिया! ऐसा तो शूद्र या दूसरे वर्णवाले भी कर सकते हैं। करते हैं! इसीसे मानना पड़ता है कि शूद्र सभी वर्णोंका रिजर्व भी माना जाता था।

इस प्रकार समाजके कार्य-संचालनके लिये और उसकी पूर्ण प्रगतिके खयालसे भी समाजको चार दलोंमें बाँटा गया। ऐसा करनेमें, जैसा कि गीताने कहा है (४।१३, १८-४१-४४), आदमियोंकी स्वाभाविक प्रवृत्तियों और सत्त्वादि गुणोंका भी शुरू-शुरूमें खयाल किया गया। नहीं तो योंही कैसे किसीको

ब्राह्मण बना देते तो किसीको शूद्र ? यही काम करनेमें उनके शरीरोंके रंग (वर्ण) से भी मदद ली गई। तीनों गुणोंके रंगोंकी कल्पना तो उन लोगोंनेकी थी ही। इसी-लिये आदमियोंके शरीरोंके रंगों या वर्णोंको देखनेके बाद उनके गुणों और तदनुसार स्वभावोंका निश्चय करके ही उन्हें काम बाँटे गये। फिर वे अलग-अलग कर दिये गये। यदि स्वभाव एवं रुचिके अनुसार काम न दिया जाता तो सब गुड गोबर जो हो जाता। कोई भी वर्ण अपना काम ठीक-ठीक पूरा न कर पाता। इसी वर्ण या रंगका खयाल करके ही चारोंको वर्ण कहा। वर्ण विभाग शब्दका भी यही मतलब है। इसीलिये महाभारतके शान्तिपर्वके मोक्ष धर्मके १८८वें अध्यायमें भृगुका वचन इस प्रकार लिखा गया है, “न विशेषोऽस्तिवर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत् । ब्राह्मणापूर्वं सृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम् ॥१०॥ कामभोग प्रियास्तीक्ष्णाः क्रोधनाः प्रियसाहसाः । त्यक्तस्वधर्मा रक्तांगास्ते द्विजाः क्षत्रतां गताः ॥११॥ गोभ्यो वृत्तिं समास्थीय पीताः कृष्युपजीविनः । स्वधर्मान्नानुतिष्ठन्तितेद्विजावैश्यतां गताः ॥१२॥ हिसानृतप्रिया लुब्धाः सर्वकर्मोपजीविनः । कृष्णाः शौचपरिभ्रष्टास्तेद्विजाः शूद्रतां गताः ॥१३॥ इत्येनैः कर्मभिर्व्यस्ता द्विजावर्णान्तरं गताः । धर्मो-यज्ञक्रियातेषां नित्यं न प्रतिषिध्यते” ॥१४॥ इन श्लोकोंका आशय यह है—“शुरू शुरूमें तो वर्णोंका विभेद थाई नहीं, संसारमें सभी ब्राह्मण ही थे। क्योंकि ब्रह्माने ही तो सबको पैदा किया था। मगर पीछे विभिन्न कामोंके करते अनेक वर्ण हो गये। जिन ब्राह्मणों (ब्रह्माके पुत्रों) को पदार्थोंके भोगमें ज्यादा प्रेम था, जो रूखे स्वभावके और क्रोधी थे और जो बहादुरीको ओर बहुत ज्यादा झुकते थे ऐसे रक्त वर्णवाले ब्राह्मण ही जो अपना कर्तव्य छोड़ देनेके कारण क्षत्रिय हो गये। जो पोले शरीरवाले गौ आदि पशुओंको पालते और खेतीसे जीविका करने लगे थे, साथ ही जो अपना (ब्राह्मणका) धर्म करते न थे वही वैश्य हुए। जो हिंसा और असत्यकी ओर अधिक झुकते थे, लोभी थे, काले वर्णके थे, सफाईसे नहीं रहते थे और सभी काम करते थे वही ब्राह्मण शूद्र हो गये। इस प्रकार अलग-अलग कर्मोंके चलते एक ब्राह्मण समाज ही अनेक वर्णोंमें बँट गया। इसीलिये तो सबोंके पहचान स्वरूप यज्ञ की क्रिया सभीके लिये जरूरी बताई गई है। किसीके लिये उस यज्ञकी मनाही नहीं है।”

इन श्लोकोंसे कई बातें साफ होती हैं। एक तो यह कि एक समय ऐसा भी था जब वर्ण विभाग बिलकुल थाई नहीं। सभी एक ही थे। पीछे वर्णोंका विभाग बना। दूसरी चीज यह कि पहले सभी ब्राह्मण ही थे। क्योंकि सभी ब्रह्माके पुत्र थे। ब्रह्मन् शब्दसे ब्रह्मा बनता है और ब्राह्मण भी। ब्राह्मणका अर्थ ही ब्रह्माका पुत्र। द्विज तो उन्हें इसीलिये कहते हैं कि उनके दो जन्म (द्वि + ज) होते हैं।

एक माता-पितावाला और दूसरा गायत्री संस्कारवाला । तीसरी बात यह कि वे जो वर्ण-भेद हुए वह स्वभाव तथा क्रिया (काम) की विभिन्नता एवं शरीरके रंग (वर्ण) की विभिन्नतासे ही । इस तरह जो अनेक वर्ण बने उन्हें अपनी असली हालत (ब्राह्मणता) से पतन माना गया यह चौथी बात है । इससे पता लगता है कि एक समय ऐसा जरूर था जब किसी भी प्रकारके विभागकी जरूरत न थी । इसे ही प्रारम्भिक साम्यवादी अवस्था (Primitive communism) कहते हैं । पाँचवीं बात यह है कि शूद्रोंके बारेमें लिखा है कि वे सभी काम करने लगे "सर्वकर्मोपजीविनः" । इससे दो बातें सिद्ध हो जाती हैं, एक तो यह कि शूद्र सभी वर्णोंके रिजर्वका काम करते थे । दूसरी यह कि उन्हें कला-कौशल और दस्तकारी बगैरके हजारों काम करने पड़ते थे । छठीं बात यह कि सबोंको जो यज्ञ करनेकी छुट्टी है और इसकी रोक न होके करने पर ही जोर दिया गया है उससे पता लगता है कि फिर उसी ओर इन्हे जाना है जहाँसे आये थे । इन्हें यह यज्ञ याद दिलाता है कि पुनरपि उसी साम्यवादी अवस्थाको प्राप्त करना है । यज्ञका अर्थ है भी बहुत व्यापक, जैसा कि पहले ही भागमें लिखा जा चुका है । इन श्लोकोंने सभी वर्णोंके स्वभावोंका अच्छा चित्र खींचा है ।

यहीपर एक बात और जाननेकी है जिसका ताल्लुक वर्णसंस्करणे है । जब एक बार वर्णोंका विभाग हो गया तो इस बातका पूरा व्यवस्था कर दी गई कि फिर खिचड़ी होने न पाये—फिर ऐसा न हो कि वर्णोंका खिल्लत मिल्लत हो जाय । चाहे इस बातपर कितने ही आक्षेप किये जायें—ओर दुनियामें निर्दोष तो कुछ भी नहीं है—लेकिन ऐसा करनेमें उनका एक खास मतलब था । वे यह मानते थे और आजके अन्वेषण तथा विज्ञानसे भी यह बात सिद्ध हो चुकी है कि जो काम पुस्त दर पुस्तसे होता रह जाय वह एक प्रकारका स्वभाव बन जाता है । फलतः पीछे चलके जो लोग उस वंशमें पैदा होने हैं वह उस काममें क्रमशः ज्यादा विशेषज्ञ होते जाते हैं । बढईका पेशा जिन वंशोंमें होता हो उनके बच्चे स्वभावतः उस कार्यमें कुशल होते हैं । वे उसके सम्बन्धमें नये-नये आविष्कार आसानीसे कर लेते हैं । कर सकते हैं । यही बात दूसरे पेशों, दूसरे कामोंकी भी है ।

यही कारण है कि वर्णोंके लिये जो व्यवस्था बनी उसमें विवाह-शादी और खान-पानकी बड़ी सख्ती रखी गई । असल चीज है रक्तकी शुद्धि जिसका मतलब यही है कि यदि उसी पेशे या कामके माँ-बाप होंगे और उनमें जरा भी गड़बड़ी न होगी, जैसीकि पशु-पक्षियोंमें पाई जाती है कि एक ही ढंगके पशु-पक्षियोंके जोड़े लगते हैं, तो उनसे जो बच्चा होगा उसका संस्कार उस पेशेके

बारेमें और भी तेज होगा। वह उस काममें साधारणतः और भी कुशल होगा—कमसे कम उसकी कुशलताका सामान तैयार तो होगा ही। विभिन्न वर्णोंकी परस्पर विवाह-शादीको सख्तीसे रोकनेका यही अभिप्राय था। जब कहीं उस रोकमें कुछ ढिलाई भी की तो उसे ठीक न कहके वासना युक्त शादों—कामतस्तु प्रवृत्तानां—कह दी। आखिर ब्राह्मण पिता और क्षत्रिया माता या विपरीत माता-पितासे जो सन्तान होगी वह किसका संस्कार रखेगी? दोनोंके तो संस्कार दो ढंगके ठहरे जो मेल खाते नहीं। अब अगर परस्पर विरोध हो गया तो दोनों ही एक दूसरेको खत्म ही कर देंगे। खान-पान वगैरहकी सख्ती भी इसी संस्कार की ही मजबूती और रक्षासे ताल्लुक रखती है और स्वास्थ्यमे भी। उम स्वास्थ्यका आखिरी असर भी संस्कारोंकी ही मजबूतीपर पड़ता है।

जिस प्रकार चित्रमें तीन चीजें होती हैं। एक तो आधार भूत कागज, दीवार या कपड़ा वगैरः। दूसरा उसी पर रंग भरना। तीसरा किसी ढाँचे (Frame) के भीतर लगाके रखना। इनमें फ्रेम या ढाँचा तो सिर्फ रक्षार्थ है। ताकि बाहरी हवा पानीसे रंग फीका न पड़े या त्रिस न जाये। आधारवाले कागज वगैरह भी जरूरी हैं। अगर वे ठीक न हों तो न रंग ठीक भरेगा और न चित्र ठीक उतरेगा। मगर रंग भरना यही अमली चित्रकारी है, चित्र है। फिर भी आधार भी जरूरी है और किसी हद् तक बाहरी शोशे आदिका ढाँचा या फ्रेम भी।

यही बात वर्णोंकी भी समझिये। एक ही काम या पेशेवाले माँ-बापका होना आधार स्वरूप कागज या दीवारकी तरह है। आखिर छायाचित्र या फोटो सभी शीशों पर नहीं उतरता। उसके लिये ग्लास ढंगकी शीशेवाली पटरी (Plate) चाहिये। संस्कारकी बात भी कुछ उसीसे मिलती-जुलती है। उसके बाद जो संतान हो उसे उचित शिक्षा आदि देना यही रंग भरना है और यही असल चीज है, असल चित्र है। खान-पान आदिका संयम और विवाह शादीकी सख्ती तीसरी चीज है जो ढाँचे या फ्रेमका काम देती है। इसीलिये प्राचीन स्मृतिकारोंने लिखा है कि “तपः श्रुतं च योनिश्च एतद् ब्राह्मण कारणम्। तपः श्रुताभ्यां मोहीनो जाति ब्राह्मण एव सः” (पातंजल महाभाष्य ५।१।११५) “संयम, सदाचार आदि तप, विद्या और ब्राह्मणी ब्राह्मणसे जन्म ये तीनों मिलके ब्राह्मण बनाते या पदकी ब्राह्मणता लाते हैं। इसीलिये जिनमें तप और विद्या न हो वह नाममात्रके—कहनेके ही लिये—ब्राह्मण है।” यही बात क्षत्रियादिके संबंधमें भी है। महाभाष्यके शुरूमें ही पतंजलने जो कहा है कि ब्राह्मणका तो बिना किसी कारण या प्रयोजनके ही वेद-वेदागको पढ़ना और जानना कर्त्तव्य है—“ब्राह्मणेन हि अकारणो धर्मः षडगोवेदोऽध्येयो ज्ञेयश्च” उमका भी यही मतलब है। बिना ऐसा किये वह ब्राह्मण होई नहीं सकता।

इससे वर्णोंके निर्माणकी बुनियादी बातका पता चल गया और मालूम हो गया कि उनकी क्या जरूरत थी। आज तो ऐसा पतन हो गया है कि सारी चीजें धोखेकी टट्टी और मौरूसी बन गई हैं। ब्राह्मणादि बननेका दावा तो अन्ध परम्पराकी चीज हो गई है। वर्णोंमें छोटे-बड़ेपनका भूत ऐसा घुस गया है और नीच-ऊँचकी बात हमारे दिमागमें इस कद्र धर कर गई है कि कुछ कहा नहीं जाता। ये निराधार बातें कहाँसे कैसे घुस गई यह कहना मुश्किल है। मगर पतनके साथ ऐसा होता ही है यह निर्विवाद है। पहले तो विश्वाभिन्नादिके सम्बन्धमें इस नियमका अपवाद भी होता था। मगर अब तो नियम का मूल मिट्टीमें मिलाकर जब सारी बातें अन्धपरम्परा एवं मूर्खताके ही आधार पर बनी हैं तो वह अपवाद भी जाता रहा! जैसा कि पहले कहा जा चुका है और अभी-अभी कहा है, वर्ण विभागके भीतर नीच-ऊँच या छोटे-बड़ेकी तो बात कभी आई ही नहीं। यह तो दिल-दिमागकी बनावटके अनुसार स्वाभाविक प्रवृत्ति देखके ही सामाजिक कामोंका बँटवारा मात्र था, जिससे समाजकी रक्षा और प्रगति निराबाध रूपसे उस जमानेमें हो सके जब आज जैसी परिस्थिति न थी।

यही कारण है कि वर्णसंकरको उस समय बहुत बुरा मानते थे। क्योंकि किसी पेशे या वर्णकी माँ और किसीके बापके संयोगसे जो संतान होगी वह साधारणतः समाजकी प्रगतिमें सहायक हो सकती नहीं। अपवाद स्वरूप कुछ लोगोंमें भले ही कुछ खास बातें हो जायँ। मगर हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि यह व्यवस्था लक्ष-लक्ष लोगोंके लिये आम तौरसे थी और यह बात दूसरे ढंगसे हो सकती न थी। सभी लोगोंके लिए खास ढंगकी व्यवस्थाका प्रबन्ध होना असंभव था। क्योंकि विभिन्न वर्णोंकी जोड़ी (Cross breeding) बड़ी ही कठिन चीज है यदि सफलता लानी हो। इसीलिये आम तौरसे उसे चला नहीं सकते। मगर जब सभी क्षत्रिय मर्द मर जायँ तो आखिर होगा क्या? वर्णसंकर तो होगा ही या ज्यादासे ज्यादा गये गुजरोंसे सन्तानें होंगी जो वर्णसंकरसे भी बुरी चीज होगी। यही कारण है कि अगले श्लोकमें इस वर्णसंकरका नतीजा बताया है कि कुलके नाशक और समस्त कुल—दोनों ही—नरकमें जाते हैं। इसका सीधा मतलब यही है कि सभीका पतन हो जाता है। नरक तो पतन, नीचे गिरने अवनति या फजीती और कष्टकी दशाको ही कहते हैं और यही बात वर्णसंकरके करने होती है। जब सारा समाज ही पतित हो जायगा, नीचे जा गिरेगा तो अकेला आदमी, जिसने कुल क्षयके द्वारा यह दशा ला दी, कहाँ जायगा, कैसे रहेगा? उसे भी तो आखिर पतितों एवं गिरे हुएओंके साथ ही रहना और व्यवहार करना होगा। समाजमें अकेला तो कोई कुछ कर नहीं

सकता । यह तो लम्बी शृंखला है जिसकी एक एक लड़ी हरेक व्यक्ति है । नतीजा यह होगा कि उन्नतिके सभी मार्गोंके अवरुद्ध होनेसे वह भी नीचे जा गिरेगा । पुरानी कहानी है कि किसी राजाका बच्चा दिनरात किरातोंमें रहनेसे पूरा किरात ही बन गया था ।

यही वजह है कि आगे जातिधर्म और कुलधर्माका नाश लिखा है । वह रहने कैसे पायेंगे । उनको तो बुनियाद ही जाती रही । एक तो उनके जाननेवाले ही नहीं रहे । और अगर कोई किसी प्रकार बचे भी तो जब समाजका समाज पथ-भ्रष्ट हो गया, तो वह भी उसी गढ़में लाचार गिरेंगे ही । ऐसी हालतमें कला, कौशल, कारीगरी, हुनर, हिकमतका पता कहाँ होगा ? इन चीजोंकी विशेषज्ञता कैसे रह सकेगी और कहाँ ?

जो पुरानी पोथियोंमें पिंडदान और तर्पणकी बात कही गई है और जिसका उल्लेख आगे गीतामें भी इसी सिलसिलेमें आया है कि वह भी चीजें चौपट हो जायेंगी वह भी ठीक ही है । ये चीजें तो व्यष्टिका समष्टिके साथ—व्यक्तिका समाजके साथ—होनेवाली एकताकी सूचक हैं । इसीलिए साँप, बिच्छू, अनाथ, अनजानमें मरे आदिका भी तर्पण-श्राद्ध करते हैं । मंत्रोंमें ऐसा ही लिखा है । इस तरह भूत, भविष्य, वर्तमान सभीके साथ हम अपनी तन्मयता और एकताका अनुभव करते हैं, अभ्यास करते हैं । यही है गीताधर्म जैसा कि कह चुके हैं । मगर जब अवनतिके गर्तमें जा गिरेंगे तो यह बात कैसे होगी । फलतः समाज विभ्रंशलित होके नीचे गिरेगा । फिर तो ऊपरवाले लोग या पितर भी गिरेंगे ही । वे अलग कैसे रहेंगे ? देव-पितर हमसे जुदा तो हैं नहीं ।



८. 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव'

गीताके "ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव" (१३।४) में बहुतसे लोग ब्रह्मसूत्रका शारीर-कसूत्र या वेदान्तदर्शनके सूत्र यही अर्थ करते हैं। क्योंकि ब्रह्मसूत्र शब्द एक प्रकारसे वेदान्तसूत्रोंका नाम ही है। मगर शंकरने अपने भाष्यमें ऐसा न करके ब्रह्मके प्रतिपादक वचन ही अर्थ किया है। क्योंकि वेदान्तसूत्रके अर्थ करनेमें एक भारी दिक्कत है। ऐसा अर्थ करनेपर गीतासे पहले ही वेदान्तसूत्रोंका अस्तित्व उपनिषदों और वेदोंकी ही तरह मानना पड जायगा। तभी तो इन सबोंका उल्लेख गीतामें संभव है। किन्तु ऐसा मानने में अडचन यह है कि ब्रह्मसूत्रोंमें ही कई जगह स्मृति शब्दमें साफ ही गीताका उल्लेख आया है। खासकर "अंशोनानाव्यपदेशात्" (वेदा० २।३।४३) में जीवको परमात्माका अंश लिखके उसमें प्रमाण-स्वरूप गीताके "ममैवाशो जीवलोकै" (१५।७) का उल्लेख "अपि च स्मर्यते" (२।३।४५) सूत्रमें स्मृति शब्दमें किया है। यहाँ दूसरी स्मृतिकी संभावना हुई नहीं, यह सभी मानते हैं। इसी प्रकार गीतामें "यत्र काले त्वनावृत्तिम" (८।२३-२७) में जो उत्तरायण-दक्षिणायनका वर्णन है उसीका उल्लेख "योगिनः प्रति च स्मर्यते" (४।२।२१) में आया है। क्योंकि गीतामें भी "आवृत्ति चैव योगिनः" (८।२३) में यही 'योगिन' शब्द आया है। इस प्रकार जब गीताका स्पष्ट और असंदिग्ध उल्लेख ब्रह्म-सूत्रोंमें है, तो मानना पडेगा कि ब्रह्म-सूत्रोंसे पहले ही गीता थी। फिर गीतामें ब्रह्म-सूत्रोंका उल्लेख कैसे संभव एवं युक्तियुक्त हो सकता है? इसीलिये हमें ब्रह्म-सूत्रका वैसा अर्थ करना पडा है।

लेकिन कुछ लोग फिर भी इसे न मानके वेदान्तसूत्र ही अर्थ कर डालते हैं। वे इस दिक्कतका सामना करनेके लिये दो महाभारत और इसीलिये दो गीतायें मानते हैं। उनके मतमें पहले महाभारत न लिखा जाके भारत ही लिखा गया था। उसीमें गीता भी थी। उसीके बाद वेदान्तसूत्र बने और उनमें गीताको प्रमाणके रूपमें उद्धृत किया गया। इसके बाद समय पाके भारत तखड-पखड और छिन्न-भिन्न हो गया। इसीलिये व्यासने उसे फिरसे एकत्र किया और कुछ इधर-उधरसे उसमें जोडा-जाडा भी। इसीसे भारतका अब महाभारत हो गया। आखिर बडा होनेका कोई कारण भी तो चाहिये और जबतक उसमें कुछ और न जुटता तबतक वह भारत ही न कहा जाके महाभारत क्यों कहा जाता? इस प्रकार तर्क-युक्तिके साथ वे महाभारतका पुनर्नर्माण मानते हैं। या यों कहिये

कि भारतमें ही संशोधन और संवर्धन करके उसे महाभारत बनाते हैं। गीता भी उसीमें थी। इसलिये स्वभावतः उसमें भी जरामरा संशोधन हुआ और यह “ऋषिभिर्बहुधा” श्लोक उसी संशोधनके फलस्वरूप पीछेसे उसमें जुट गया। इस प्रकार यह महाभारत वेदान्त-सूत्रों के बाद ही तैयार होनेके कारण गीतामें वेदान्तसूत्रोंका उल्लेख “ब्रह्मसूत्र” शब्दसे होनेमें कोई आपत्ति नहीं हो सकती है। यही है संक्षेपमें उनके तर्कों और युक्तियोंका निचोड़।

अब प्रश्न यह होता है कि यदि महाभारतको भारतका संशोधित एवं परिवर्द्धित रूप ही मानें और बड़ा होनेसे ही उसका नाम भी युक्ति-युक्त मानें, तो सामवेदके ताड्य महाब्राह्मण और पाणिनीय सूत्रोंके पातंजल महाभाष्यके बारेमें क्या कहा जायगा? यह तो सभी संस्कृतज्ञ जानते हैं कि सामवेदके ब्राह्मणभागको अन्य वेदोंके ब्राह्मणभागोंकी तरह केवल तैत्तिरीय ब्राह्मण, वाजसनेय ब्राह्मण आदि जैसा न कहके ताड्य महाब्राह्मण कहते हैं। इसी तरह व्याकरणके भाष्यको महाभाष्य ही कहते हैं। इतना बोलनेसे ही और भाष्योंको न समझ केवल पातंजल भाष्य ही समझा जाता है। तो क्या इसी दलीलसे यह भी माना जाय कि पहले छोटासा ताड्य ब्राह्मण और छोटा पातंजल भाष्य बना था, पीछे उन्हीं दोनोंका आकार बढ़ाया गया? लेकिन यह तो कोरी कल्पना ही होगी न? कहा जाता है कि आश्वलायन गृह्यसूत्र (३।४।४) में भारत और महाभारत दोनों हीका उल्लेख है। इसीलिये इन दोकी कल्पना की गई है। मगर ताड्य या पातंजल भाष्यके बारेमें तो ऐसा कोई आधार नहीं है। यह भी बात है कि भारत एवं महाभारत दो तो मिलने नहीं। महाभारत ही तो मिलता है। और जब उसीमें कुछ और जोड़ा गया है तो दो लिखने या कहनेके मानी क्या? जबतक जुदे-जुदे पाये न जायें, दो कैसे कहे जा सकते हैं? आखिर गृह्यसूत्रोंका समय उपनिषदों, ब्राह्मणों या वेदोंसे पुराना तो है नहीं। फलतः यदि उस समय भारत और महाभारत दोनों थे तो और ग्रंथोंकी तरह दोनोंका पता तो चाहिये आज भी। नहीं तो गीता भी दो क्यों न मानी और लिखी जाय, लिखी जाती? सिर्फ एक सूत्र ग्रन्थमें एक शब्दको लिखा या छपा देखके इतनी लम्बी उडान उचित नहीं। लिखने और छपनेमें भूलसे एक ही नाम, एक ही शब्द दो बार लिख या छप जाते हैं। ऐसा प्रायः देखा जाता है। हाँ, यदि विभिन्न समयोंके लिखे और छपे दो-चारं सूत्रग्रन्थोंमें ऐसी चीज मिलती, तो शायद कुछ कहा जा सकता था।

यह भी तो जरा सोचें कि महात्मा और महेश्वर शब्द पहुँचे हुए बड़े लोगों या भगवानके लिये प्रयुक्त होते हैं। मगर इसका यह भाशय नहीं होता कि खामखा

महात्माओंके पहले आत्मा शब्दसे भी किसीको कहा जाता था, या भगवानको महेश्वर कहनेके पहले जरूर ही औरोंको ईश्वर कहते थे । भगवानकी सत्ता तो सबसे पहले मानी जाती है । फिर उससे पहले कैसे कोई हुआ ? “मायिर्न तुमहेश्वरम्” (४।१०) में श्वेताश्वतर उपनिषदने ब्रह्मको ही महेश्वर कहा है । मगर वहाँ ईश्वरका कोई मुकाबिला है नहीं । क्योंकि उसी उपनिषदमें और वेदोंमें भी महेश्वरको ही ईश्वर भी कहा है । आत्मा नामसे न तो किसीको कभी बोलते ही और न यह विशेषण ही किसीमें लगाते हैं । स्वभावतः ही महान् होनेसे ही महात्मा या महेश्वर कहनेकी परिपाटी पड गई है । इसी प्रकार तांड्य, पातंजल भाष्य और महाभारतको भी स्वभावतः बहुत बड़े होनेके कारण ही महान्नाट्यण, महाभाष्य और महाभारत कहने लग गये । यहाँ बालकी खाल खींचनेकी जरूरत हुई नहीं । उसीमें उसे कहीं भारत और कहीं महाभारत लिखा है ।

जरा यह भी तो सोचें कि भारतमें महज थोड़ा-बहुत जोड़नेसे ही तो महाभारत होता नहीं । इसके लिये तो जरूर ही बहुत ज्यादा जोड़-जाड करना होगा । जहाँ अपेक्षाकृत महत्ता दिखानी होती है तहाँ पहलेसे दूसरेमें बहुत ज्यादा अन्तर का होना अनिवार्य है । जाल और महाजाल इस बातके मोटे दृष्टान्त है, समुद्र में डाले जानेवाले महाजालके भीतर जाने कितने ही जाल आसानीसे समा सकते हैं, आ सकते हैं । अन्य मारक-बीमारियोंकी अपेक्षा हैजा या प्लेगको हजार गुना मारक और खतरनाक समझके ही इन्हें महामारी कहते हैं । ऐसी दशामें भारतकी अपेक्षा महाभारतमें बहुत ज्यादा—कई गुना—पदार्थ घुसानेसे ही उसे महाभारत कह सकते थे । फिर तो दोनोंकी पृथक् सत्ता अनिवार्य है । यह असंभव है कि महाभारतके रहते भारत सर्वथा लुप्त हो जाये । वराहमिहिरके बृहज्जातक के रहते लघुजातक कहीं गायब नहीं हो गया और न मंजूषाके रहते व्याकरणकी लघुमंजूषा कहीं चली गई । वराहमिहिरकी बृहत् संहिताके मुकाबिलेमें उनकी कोई लघुसंहिता या केवल संहिता नहीं मानी जाती । महान् तथा बृहत्का एक ही अर्थ है भी । सबसे बड़ी बात यह हो जायगी कि गीतामें भी तब बहुत ज्यादा परिवर्तन मानना होगा । यह नहीं हो सकता कि जो गीता भारतमें थी वही जरा-मरा परिवर्तनके साथ महाभारतमें आ गई !

परन्तु गीताके बारेमें ऐसा कह सकते नहीं । यह इतनी लोकप्रिय रही है कि इसमें एक शब्दका प्रक्षेप होना या मिलाना असंभव हो गया है । तेरहवें अध्यायमें एक श्लोक घुसेड़नेकी कोशिश कभी किसीने की जरूर । लेकिन वह सफल न हो सका । वैदिक मंत्रों, ब्राह्मणों या प्रधान उपनिषदोंमें जैसे कोई प्रक्षेप होना

संभव न हुआ, वही हालत गीताकी भी रही है। मालूम होता है, उन्हींकी तरह इसे भी लोग जबानपर ही रखते थे। इसकी भी 'श्रुति' जैसी ही दशा रही है। प्रत्युत इसमें तो और भी विशेषता है कि वेदों और उपनिषदोंको प्रायः भूल जाने पर भी इसे लोग भूल न सके। आज भी वैसा ही मानते हैं, पढ़ते-लिखते हैं, कद्र करते हैं जैसा कि पहले करते थे। इसलिये यदि कभी किसी भी हालतमें इसमें एक भी शब्द या श्लोक जोड़ा जाता तो खामखा पकड़ा जाता, यह पक्की बात है। किन्तु “ऋषिभिर्बहुधा” श्लोकके बारेमें ऐसी धारणा किसीकी भी पाई नहीं जाती। यही कारण है कि सात या ज्यादा श्लोकोंकी छोटी-छोटी गीताओंके थोड़ा बहुत प्रचार होनेपर भी, ऐसी गीता नहीं पाई जाती जिसमें यह “ऋषिभिर्बहुधा” या ऐसे ही कुछ श्लोक न हों। भारतको ही महाभारत माननेवाले भी तो नहीं बताते कि कितने श्लोक इसमें पीछे जुटे थे। इसलिये यह सिद्धान्त मान्य नहीं हो सकता।

एक बात और। छान्दोग्यके सातवें अध्यायमें कई बार इतिहास, पुराण आदिका उल्लेख है। इसी प्रकार बृहदारण्यके दूसरे अध्यायमें भी इतिहास, पुराण, सूत्र, व्याख्यान आदिका उल्लेख चौथे ब्राह्मणमें आया है। तो क्या इससे यह समझें कि सचमुच वेदान्तसूत्रोंकी तरह इनसे पहले भी सूत्रग्रन्थ और आजके इतिहासों और पुराणोंकी ही तरह पहले भी इतिहासपुराण थे? क्या पहले भाष्य और व्याख्यान भी ऐसे ही थे यह माना जाय? यह तो सभी मानते हैं कि पुराणोंका समय बहुत इधरका है। सूत्रोंका समय भी ब्राह्मण ग्रन्थोंके बादका ही है। फिर यह कैसे माना जाय कि इस प्रकार आमतौरसे सूत्रों और उनके व्याख्यानोंका उल्लेख करने मात्रसे वे भी ब्राह्मणग्रन्थोंसे पहले थे? खूबी तो यह है कि जब एक ही तरहका उल्लेख कई उपनिषदोंमें मिलता है तो मानना ही होगा कि वे सूत्र और व्याख्यान प्रसिद्ध होंगे और ज्यादा संख्यामें होंगे। इतिहास पुराण भी काफी होंगे। ऐसी दशामें इन शब्दोंका रूढ़ अर्थ न मानके योगिक ही माननेमें गुजर है। जैसा कि इस श्लोकमें हमने ब्रह्मसूत्र शब्दका अर्थ रूढ़ न करके योगिक ही किया है। दूसरा उपाय हई नहीं। इसलिये हमने जो अर्थ इस श्लोक का लिखा है वह कोई यकायक नई कल्पना नहीं है। किन्तु ऐसी कल्पना पहले भी होती आई है। शंकरने उसीका अनुसरण किया है। बेशक, यह विषय और भी अधिक विवेचन चाहता है। मगर वह यहाँके लिये नहीं है। किन्तु आगे होगा।

लेकिन दो एक ऐसी बातें और भी यहीं कह देना जरूरी है जिनके बारेमें

विशेष अन्वेषण एवं जाँच-पड़तालकी जरूरत नहीं है। सबसे पहिली बात यह है। यह जानते हुए भी कि ब्रह्मसूत्रोंने गीताको ही प्रमाण-स्वरूप उद्धृत किया है गीताकारके लिये यह कब संभव था कि उन्हीं ब्रह्म-सूत्रोंको प्रमाणके रूपमें स्वयं उद्धृत करते / यह तो बिल्कुल ही अनहोनी बात है। व्यवहारमें तो यह बात कभी देखनेमें आती नहीं। चाहे कितनी ही महत्त्वपूर्ण और बड़ी पोथी क्यों न हो। मगर ज्योंही एक बार उसने किसी दूसरीको अपनी बातोंके समर्थनमें उद्धृत किया कि उसके सामने उसकी अपनी महत्ता वैसी नहीं रह जाती। फलतः कोई भी समझदार आदमी इस दूसरीके समर्थनमें पहलीकी किसी बातको प्रमाण-स्वरूप पेश नहीं करता, पेश करनेकी हिम्मत नहीं करता। फिर गीता जैसे महान् ग्रन्थमें ऐसी बातका होना कथमपि संभव होगा यह कौन माने ?

दूसरी बात भी डमीमें मिलती-जुलती ही है। जो लोग यह मानने हैं कि ज्ञानोत्तर कर्म करना गीताके मतसे अनिवार्य है, जिनके मतसे गीताकी आवश्यकता ही इमीलिये हुई थी, वही यह भी मानते हैं कि उम समय “ज्ञानोत्तर कर्म करना अथवा न करना, हर एककी इच्छापर अवलम्बित था, अर्थात् वैकल्पिक समझा जाता था” (गीताग्रह० पृ० ५५४)। वे इसके सम्बन्धमें उन्ही वेदान्तसूत्रों या ब्रह्म-सूत्र (३।४।१५) को प्रमाणके लिये उद्धृत भी करते हैं। ऐसी दशामें यह बात तो समझमें आ जाती है कि ब्रह्म-सूत्र गीताको अपने समर्थनमें उद्धृत कर ले। लेकिन गीतामें उन्ही ब्रह्म-सूत्रोंका हवाला कैसे दिया जा सकता है ? क्योंकि ज्योंही यह बात हुई कि गीता पढ़नेवालोंकी नजरमें उन सूत्रोंकी महत्ता आ जायगी। फलतः ऐसे लोग वेदान्तसूत्रोंकी उन बातोंपर भी स्वभावतः आकृष्ट होंगे ही जिनमें ज्ञानोत्तर कर्म करना जरूरी नहीं माना गया है। परिणाम क्या होगा ? यही न, कि गीतामें भी वही चीज माननेकी ओर उनकी प्रवृत्ति हो जायगी ? अतएव बड़ी मुसीबत और कठिनाईके बाद गीताग्रहस्यमें जो यह सिद्ध करनेकी कोशिश की गई है कि ज्ञानोत्तर कर्म करते-करते ही मरना गीताधर्म और गीतोपदेश है, उसकी जड़में ही इस प्रकार कुठाराघात हो जायगा। जिस बातकी पुष्टिके लिये यह चीज पेश की गई उसीको कमजोर करने लगेगी ! और खुद गीता अपने ही सिद्धान्तको दुर्बल करनेका रास्ता इस तरह ब्रह्मसूत्रका नाम लेकर साफ कर दे, यह असंभव है।

एक तरफ तो यह कहा जाता है कि महाभारतका तथा उमीके भीतर आ जानेवाली गीताका भी निर्माण “बुद्धके जन्मके बाद—परन्तु अवतारोंमें उनकी गणना होनेके पहले ही” हुआ होगा। इसीलिये विष्णुके अवतारोंमें बुद्धकी गणना

महाभारतमें कहीं पाई नहीं जाती। गीतारहस्यमें यह भी माना गया है कि यद्यपि महाभारतके युद्धके समय भागवतधर्मका उदय हो गया था। तथापि उसकी प्रधान पोथीके रूपमें इस गीताकी रचना तत्काल न होके प्रायः पाँचसौ वर्ष बाद हुई होगी। क्योंकि किसी भी सिद्धान्त या धर्मके प्रतिपादक ग्रंथ फौरन न बनके पीछे बनते हैं। इसीसे पाँचसौ साल इसके लिये मान लिया है। मगर ब्रह्मसूत्रों (२।२।१८-२६) का हवाला देके उनमें यह भी लिखा है कि “आत्मा या ब्रह्ममें से कोई भी नित्य वस्तु जगत्के मूलमें नहीं है। जो कुछ देख पड़ता है वह क्षणिक या शून्य है”, अथवा “जो कुछ देख पड़ता है वह ज्ञान है, ज्ञानके अतिरिक्त जगत्में कुछ भी नहीं है, इस निरीश्वर तथा अनात्मवादी बौद्ध मतको ही क्षणिकवाद, शून्यवाद और विज्ञानवाद कहते हैं” (गीता २० ५८०)। भला ये दोनों बातें कैसे सम्भव होंगी यदि ब्रह्मसूत्रोंको गीताके पहले मान लें? क्योंकि बुद्धधर्मके भीतर इन अनेक मतों और पंथोंके खड़े होने और उनके ग्रन्थोंके बननेमें तो कई सौ साल लगे ही होंगे और बिना प्रामाणिक बातके केवल मौखिक बातोंका तो खंडन ब्रह्मसूत्र जैसा ग्रंथ करता नहीं। इस तरह यदि बुद्धके बाद पाँचसौ साल भी इन बातोंके लिये मान लें तो ब्रह्मसूत्रोंका समय सन् ईस्वीके आरंभमें ही माना जायगा। फिर गीताने उन्हें कैसे उद्धृत किया या हवालेमें दिया?

एक ही बात और। “सुमन्तु जैमिनि वंशंपायन पैल सूत्र भाष्य भारत महा-भारत धर्माचार्याः” (३।४।४) इसी आश्वलायन गृह्यसूत्रमें भारत और महाभारत देखके कल्पना की गई है कि दोनों दो हैं। इस सूत्रमें पहले जो सुमन्तु आदि नाम आये हैं उन्हींका सम्बन्ध भारत महाभारतसे जोड़ते हुए उनमें लिखा है कि “इससे, अब यह भी मालूम हो जाता है, कि ऋषिपतर्पणमें भारत महाभारत शब्दोंके पहले सुमन्तु आदि नाम क्यों रखे गये हैं” (गी० २० ५२४)। मगर हमें अफसोस है कि ऐसा लिखते समय यह बात उन्हें कैसे नहीं सूझी कि नाम तो चार ही ऋषियोंके आये हैं, मगर ग्रन्थ हो जाते हैं सूत्र, भाष्य, भारत, महाभारत और धर्म ये पाँच! हाँ, यदि यह मान ले कि भारत अलग न होके भूलसे महाभारतका ही ‘भारत महाभारत’ ऐसा लिखा गया है, तब ठीक हो सकता है। तभी चार ऋषियोंके लिये क्रमशः चार ग्रंथ आ सकते हैं और उन्हींके आचार्य उन्हें मान सकते हैं। यह तो गीतारहस्यके लेखक भी नहीं मानते कि सभीने पाँचों ग्रन्थ बनाये हैं। यह असंभव भी है। धर्म शब्द शेष ग्रन्थोंके साथ होनेसे ग्रंथका ही वाचक माना जाना भी चाहिये।

इस प्रकार इस विस्तृत विवेचनने गुणवाद और अद्वैतवादके सभी पहलुओंमें

पर संक्षेपमें ही इतना प्रकाश डाल दिया है कि उनके सम्बन्धकी गीताकी सभी बातोंको समझनेमें आसानी हो जायगी। इसके मुतल्लिक गीताकी जो खास दृष्टि है—तत्त्वज्ञान एवं वास्तविक भक्तिमें जो गीताकी दृष्टिमें कोई अन्तर नहीं है, किन्तु दोनों ही एक ही है—इस बातके निरूपणसे इस चीजपर पूरा प्रकाश पड गया कि अद्वैतवाद और जगन्मिथ्यात्ववादके विधानात्मक पहलूपर ही गीताका विशेष आग्रह क्यों है।



९. “सर्व धर्मान्परित्यज्य”

अब हमें विशेष कुछ नहीं कहना है। फिर भी गीताके अठारहवें अध्यायके अन्तमें जो “सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज । अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः” (६६) श्लोक आया है उसके ही सम्बन्धमें कुछ लिखना हम जरूरी समझते हैं। इसका यह मतलब नहीं है कि अबतकके हमारे कथनने उसपर प्रकाश नहीं डाला है। उसकी चर्चा तो बार-बार आई है। यह भी नहीं कि हम कोई नई बात खास तौरसे यहाँ कहने जा रहे हैं। इस सम्बन्धमें इतना कहा जा चुका है कि नई बात मालूम पडती ही नहीं। यों तो गीता हीरा ठहरी। इसीलिये इसे जितना ही कसो, इसपर जितना ही विचार करो यह उतनी ही खरी निकलती है और इसकी चमक उतनी ही बढ़ती है। बात असल यह है कि एक तो अठारहवें अध्यायको ही गीताका उपसंहार-अध्याय माना जाता है। उसमें भी अन्तमें यह श्लोक आया है। इसलिये गीताके उपसंहारका भी उपसंहार इसे मानके लोगोंने अपने-अपने मत और सम्प्रदायके अनुसार इसके अर्थकी काफी खींच-तान की है। यदि यह कहें कि यह श्लोक एक प्रकारसे गीतार्थका कुक्षेत्र बना दिया गया है तो कोई अत्युक्ति न होगी। इसलिये हम यहाँ यही दिखाना चाहते हैं कि साम्प्रदायिकताके आग्रहमें गीताको उसके अत्यन्त महान् एवं उच्च स्थानसे बेददीके साथ घसीटके गहरे गढ़में गिरानेकी कोशिश बडेसे बड़े विद्वान भी किस प्रकार करते हैं। इसी बातका यह एक नमूना है। इसीसे समूची गीतामें की गई खींच-तान और जबर्दस्तीका पता लग जायगा। हमारा काम यह नहीं रद्दा है कि इतने लम्बे लेखमें किसीका भी खासतौरसे खंडन-मंडन करे। हम इसे अनुचित समझते हैं। इसके लिये तो स्वतंत्र रूपसे लिखनेका हमारा विचार है। मगर अन्तमें थोड़ासा नमूना पेश किये बिना शायद यह प्रयास अपूर्ण रह जायगा। इसीलिये यह यत्न है।

इस श्लोकका अक्षरार्थ तो यही है कि “सभी धर्मोंको छोड़के एक मेरी— भगवानकी—ही शरणमें जा। मैं तुझे सब पापोंसे मुक्त कर दूंगा। सोच मत कर।” गीताको तो उपनिषदोंका ही रूप या निचोड़ मानते हैं और उपनिषदोंमें धर्म-अधर्मके सम्बन्धमें बहुत कुछ लिखा जा चुका है कि उन्हें कैसे, कब और क्यों छोड़ना चाहिये। “त्यज धर्ममधम च” ये स्मृति वचन धर्म-अधर्म सभीके त्यागकी बात कहते हैं। कठोपनिषदके भी “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्” (२।१४) तथा “नाविरतो दुश्चरितात्” (२।२३) में धर्म-अधर्म सभीके छोड़नेकी बात

मिलती है। बृहदारण्यक (४।४।२२) से धर्मोका संन्यास आवश्यक सिद्ध होता है यह हमने पहले ही सिद्ध किया है। आत्मा और उसके ज्ञानको न सभी ज्ञमेलोंसे बहुत दूरकी बात इन वचनोंने कही है। इसके सिवाय गीतामे ही “सर्वभूत-स्थितं यो मा भजत्येकत्वमास्थितः” (६।३१), “एकत्वेन पृथक्त्वेन” (९।१५) आदि वचनोंके द्वारा यही कहा गया है कि असली भजन या भक्ति यही है कि हम अपनेको परमात्माके साथ एक समझे और जगत्को भी अपना ही रूप मानें। यहाँ एक शब्दका अर्थ गीताने स्पष्ट कर दिया है। यह भी बात है कि यद्यपि गीताका धर्म कर्मसे जुदा नहीं है, बल्कि गीताने दोनोंको एक ही माना है; तथापि मभी कर्मोका त्याग तो अमंभव है। गीताने तो कही दिया है कि “यदि सभी कर्म छोड़ दें तो शरीरका रहना भी असंभव हो जाय” — “शरीर-यात्रापि च ते न प्रसिद्धघेदकर्मणः” (३।८)। इसीलिये इस श्लोकमे कर्मको जगह धर्म शब्द दिया गया है; हालाँकि इससे पहलेके बीसियों श्लोकोंमे केवल कर्म शब्द ही पाया जाता है, धर्म-शब्द लापता है। इसीलिये परिस्थितिवश धर्म शब्द सामान्य कर्मके अर्थमे न बोला जाकर कुछ संकुचित अर्थमे ही यहाँ आया हुआ माना जाना उचित है। फलतः कुछ विस्तृत एवं व्यापक रूपमे शास्त्रीय विधि-विधानके अनुसार ही यहाँ धर्म शब्दका अर्थ लिया जाना उचित प्रतीत होता है। दूसरे अध्यायके “स्वधर्ममपि” (२।३१) मे जिस अर्थमे यह प्रयुक्त हुआ है, या खुद अर्जुनने ही “धर्मसंमूढचेताः” (९।७), “कुलधर्माः सनातनाः” (१।४०) आदि वचनोंमे जिस संकुचित अर्थमे इसे कहा है यहाँ भी वही अर्थ या उसीसे मिलता-जुलता ही मान लेना ठीक है। छान्दोग्योपनिषद्मे “एकमेवाद्वितीयम्” (६।११) मे ब्रह्मको एक कहा भी है।

इसीलिये शंकरने अपने गीताभाष्यमें धर्मशास्त्रीय बन्धनके छोड़के और उनमे लिखे धर्मो-अधर्मोमे पल्ला छुडाके “अहं ब्रह्मास्मि” — “मै खुद ब्रह्म ही हूँ” इसी अद्वैतज्ञाननिष्ठाके प्राप्त करनेका प्रतिपादन इस श्लोकमे माना है। हम तो पहले अच्छी तरह बता चुके हैं कि बिना शास्त्रीयधर्मोको छोड़े या उनका संन्यास किये ज्ञाननिष्ठा गरमुमकिन है। उमा जगह इस श्लोकका भी उल्लेख हमने किया है। यह भी बताई चुके हैं कि अठारहवे अध्यायके शुरूमे जिम संन्यास और त्यागकी असंश्लेषित और हकीकत जाननेके लिये अर्जुनने सवाल किया है वह संन्यास इसी श्लोकमे स्पष्ट रूपसे बताया गया है। इससे पहले ४९वें श्लोकमे सिफँ उसका उल्लेख आया है। उससे पहले तो त्यागकी ही बातको लेके बहुत कुछ कहा गया है। इसी श्लोकमे जो ‘परित्यज्य’ शब्द आया है और जिसका अर्थ है ‘परित्याग करके या छोड़के’, उससे ही साफ हो जाता है कि अद्वितीय या

जीवसे अभिन्न ब्रह्मकी शरण जाने और उसका ज्ञान प्राप्त करनेके पहले धर्मोंको कतई छोड़ देना पड़ेगा। क्योंकि “समान कर्तृकयोः पूर्वकाले क्त्वा” (३।४।२१) इस पाणिनीय सूत्रके अनुसार पहले किये गयेके मानीमे ही ‘क्त्वा’ और ‘ल्यप्’ प्रत्यय हुआ करते हैं। परित्यागमें त्यागके अलावे जो ‘परि’ शब्द है वह यही बतानेके लिये है कि धर्म-अधर्मके झमेलेसे अपना पिंड कतई छुड़ा लेना होगा। विपरीत इसके अगर धर्मका अर्थ धर्मोंका फल लेते हैं तो उसका त्याग तो भगवान की शरणमें जानेपर भी होता ही रहेगा। क्योंकि ऐसा अर्थ करनेवाले तो श्रवण, कीर्त्तन आदि नौ प्रकारकी भक्तिको ही असल चीज मानते हैं। उनके मतसे शरण जानेका अर्थ ही है यही नवधा—नौ प्रकारकी—भक्ति करना। अन्य धर्मोंको भी करते रहना वे मानते ही है। ऐसी दशामें उनके फलोंका त्याग तो बादमे भी होता ही रहेगा। फिर यह कहनेके क्या मानी कि सभी धर्मोंसे अपना पिंड पहले ही छुड़ा लो, अगर धर्मोंका अर्थ है उनका फलमात्र ?

अब जरा दूसरोंका अर्थ भी देखें। मध्वसम्प्रदायके आचार्य अपने इसी श्लोकके भाष्यमें लिखते हैं कि “यहाँ धर्मोंके त्यागका अर्थ है उनके फलोंका ही त्याग, न कि खुद धर्मोंका ही। क्योंकि तब युद्ध करनेकी जो आज्ञा दी गई है वह कैसे ठीक होगी। इसके अलावे खुद गीताके १८वें अध्यायके ११वें श्लोकमें तो कही दिया है कि जो कर्मोंके फलोंका त्याग करता है उसे ही त्यागी कहते हैं—“धर्म-त्यागः फलत्यागः। कथमन्यथा युद्धविधिः ? ‘यस्तुकर्मफलत्यागी स त्यागीत्य-भिधीयत’ इति चोक्तम्।”

रामानुज-सम्प्रदायके आचार्य स्वयं रामानुजके भाष्यमें भी कुछ इसी तरहकी बात लिखी गई है। वह कहते हैं कि “मुक्तिके साधनके रूपमें जितने भी काम कर्मयोग, ज्ञानयोग एवं भक्तियोगके नामसे प्रसिद्ध हैं वे सभी भगवानकी आराधना ही है। इसलिये प्रेमके साथ जिसे जो धर्म करनेको शास्त्रोंने कहा है उसे करते हुए ही पूर्व बताये तरीकेसे उनके फलों एवं कर्तृत्वके अभिमानको छोड़के केवल हमींको सबका कर्त्ता तथा आराध्यदेव मानो”—“कर्मयोग ज्ञानयोग भक्तियोग-रूपान्सर्वान्धर्मान् परमनिःश्रेयससाधनभूतान् मदाराधनत्वेनानिमात्रप्रीत्या यथाधिकारं कुर्वाण एवोक्तरित्या फलकर्मकर्तृत्वादिपरित्यागेन परित्यज्य मामेकमेव कर्त्तार-माराध्यं प्राग्यमुपायं चानुसन्धत्स्व।” “एष एव सर्वधर्माणां शास्त्रीय परित्यागः”—“यही—फलादिका त्याग ही—सब धर्मोंका शास्त्र रीतिके अनुसार त्याग माना जाता है, न कि स्वयं धर्मोंका त्याग ही।”

ये दो तो पुराने आचार्योंके अर्थ हुए। अब जरा हाल-सालके लोकमान्य

तिलकके हाथों लिखे गये गीतारहस्यमें माने गये अर्थको भी देखें। वह पहले यह लिखते हैं कि “यहाँ भगवान् श्रीकृष्ण अपने व्यक्त स्वरूपके विषयमें ही कह रहे हैं। इस कारण हमारा यह दृढ मत है कि यह उपसंहार भक्तिप्रधान ही है।” फिर कहते हैं कि “परन्तु इस स्थानपर गीताके प्रतिपाद्य धर्मके अनुरोधसे भगवानका यह निश्चयात्मक उपदेश है कि उक्त नाना धर्मोंके गडबड़में न पड़कर मुझ अकेलेको भज, मैं तेरा उद्धार कर दूँगा, डर मत।” मगर आखिरमें कहते हैं कि “मेरी दृढ भक्ति करके मत्परायण बुद्धिसे स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म करते जानेपर इह लोक और परलोक दोनों जगह तुम्हारा कल्याण होगा; डरो मत।” इसे पढ़नेसे तो एक अजीब झमेला खड़ा हो जाता है। एक ओर सब धर्म करते रहनेकी बात और दूसरी ओर उन्हें छोड़नेकी बात ! लेकिन तिलकने कुछ खास धर्मोंको यहाँ गिनाके कहा है कि इन अहिंसा, दान, गुरुसेवा सत्य, मातृपितृसेवा, यज्ञयाग और संन्याम आदि धर्मोंको, जो परमेश्वरकी प्राप्तिके साधन माने जाते हैं, छोड़के माकार भगवानकी ही भक्ति करो। इस श्लोकके धर्मसे उनका मतलब उन्ही चन्द गिनेगिनाये धर्मोंसे ही है। उनने धर्म शब्दका अर्थ धर्मोंका फल करना मुनागिब न समझ यह नवीन मार्ग स्वीकार किया है। कुछ नवीनता भी तो आखिर चाहिये ही।

हमने साम्प्रदायिक अर्थोंकी बानगी दिखा दी। यह ठीक है कि तिलकने अपने अर्थको साम्प्रदायिक नही माना है। बल्कि उनने शंकर, रामानुज आदिके ही अर्थोंको साम्प्रदायिक कहके निन्दाकी है। मगर साम्प्रदायिकताके कोई सींग-पूँछ तो होती नहीं। जा बान पहलेसे चली आती हो उसीका समर्थन करना यही तो साम्प्रदायिकता है। तिलकने यही किया है भी। भक्तिमार्ग तो पुराना है। व्यक्त या साकार भगवानकी उपामना करना ही भक्तिमार्ग माना जाता है। तिलकने न सिर्फ इसी श्लोकमें, बल्कि गीतारहस्यमें सैकड़ों जगह इसी भक्तिमार्गपर जोर दिया है। वह तो गीताका विषय ही मानते हैं “तत्त्वज्ञानमूलक भक्ति प्रधानकर्मयोग।” उनने भक्तिमार्गियोंके ज्ञानकर्म-समुच्चयके समर्थनमें भी बहुत ज्यादा जोर दिया है। यदि और नही तो गीतारहस्यके “भक्तिमार्ग” तथा “संन्यास और कर्मयोग” इन दो प्रकरणोंको ही पढ़के और खासकर रहस्यके ३५८-३६५ पष्ठोंको ही देखके कोई भी कह सकता है कि उसमें घोर साम्प्रदायिकता है। भक्तिमार्गकी आधुनिक वकालत तो ऐसी धीर कहीं मिलती ही नहीं। श्लोकोंके अर्थ करनेमें प्राचीन लोगोंकी अपेक्षा कुछ नई बात कह देनेसे ही साम्प्रदायिकतासे पिंड छूट नहीं सकता। हरेक सम्प्रदायके टीकाकारोंमें पाया जाता है कि वे लोग शब्दार्थमें कुछ न कुछ फर्क रखते ही हैं। वे प्रतिपादनकी नई शैली

भी निकालने है। आखिर पुराने अर्थों एवं तरीकोंमें जो दोष विरोधी लोग निकालते हैं उनका समाधान भी तो करना जरूरी होता है।

हाँ, तो इन अर्थोंपर विचारकर देखें कि ये कर्हातक युक्तिसंगत और सही हैं। सबसे पहले तिलककी बात लें उनके अर्थमें दो बातें हैं। एक तो वे कृष्णके साकार या व्यक्त स्वरूपकी ही उपासना, पूजा या भक्तिका निरूपण इस श्लोकमें मानते हैं। दूसरे धर्मका अर्थ कुछ खास धर्ममात्र करके सन्तोष कर लेते हैं। अब कर्हातक व्यक्त कृष्णकी उपासनाकी बात है वह तो कुछ जँचती नहीं। चाहे और बातें कुछ हों या न हों, लेकिन क्या कृष्ण जैसे महान् पुरुषके लिये कभी भी उचित था कि अपने व्यक्त स्वरूपकी पूजा और उपासनाकी बात कहें? यह कितनी छोटी बात है! यह उनके दिमागमें आ भी कैसे सकती थी? वे ठहरे महान् विभूति। फिर इतनीसी मामूली बातको भी क्या वे समझ न सके कि खुद अपनी पूजा—प्रशंसाकी बातें कितनी बुरी और निन्दनीय होती है? वे इतने नीचे उतरनेकी बात सोच भी कैसे सकते थे? उनकी ऐसी हिम्मत हो भी कैसे सकती थी? यदि यह मान लें कि उनने अपने साकार स्वरूपकी उपासनाकी बात नहीं कहेके भगवानके ही वैसे रूपकी भक्तिका उपदेश किया, तो फिर यह लिखनेका क्या अर्थ है कि “यहाँ भगवान् श्रीकृष्ण अपने व्यक्त स्वरूपके विषयमें ही कह रहे हैं?” इस वाक्यमें “श्रीकृष्ण अपने” इन शब्दोंकी क्या जरूरत थी? इनसे तो कृष्णकी अपनी ही प्रशंसाका प्रतिपादन सिद्ध होता है।

अच्छा, यदि यही मान लें कि भगवानके ही व्यक्तरूपकी उपासना है और कृष्ण अपनेको भगवान् समझके ही ऐसा उपदेश करते हैं; इसीलिये उन्हें अपनी व्यक्तिगत बड़ाईसे कोई भी मतलब नहीं है; तो दूसरी ही दिक्कत आ खड़ी हो जाती है। यदि गीतारहस्यमें लिखे इस श्लोकका शब्दार्थ पढ़ें तो वहाँ लिखा है कि “सब धर्मोंको छोड़कर तू केवल मेरी ही शरणमें आ जा। मैं तुझे सब पापोंसे मुक्त करूँगा, डर मत।” यहाँ जो “आ जा” लिखा गया है वह श्लोकके “व्रज” का ही अर्थ है। मगर ‘व्रज’ का तो अर्थ होता है ‘जा’। व्रज घातु तो जानेके ही अर्थमें है, न कि आनेके अर्थमें। इसलिए जबतक श्लोकमें ‘आव्रज’ नहीं हो तबतक ‘आ जा’ अर्थ होगा कैसे? यह तो उलटी बात होगी। हमने पहले भी यह लिखा है और बताया है कि उस दशामें इस श्लोकका क्या रूप बन जायगा। जबतक ‘आ जा’ या ‘आओ’ अर्थ नहीं करते तबतक अर्जुनके सामने खड़े कृष्णके व्यक्त स्वरूपकी शरण जानेकी बात इस श्लोकसे सिद्ध हो सकती ही नहीं। क्योंकि जब कृष्ण खुद सामने खड़े हैं तो अर्जुनसे अपने बारेमें ‘मेरी शरण आ जा’ यही कह सकते हैं। अगर ‘मेरी शरण जा’ कहें तब तो प्रत्यक्ष

साकार रूपको छोड़के अपने किसी और या निराकार रूपसे ही उनका मतलब होगा। जो चीज सामने नहीं हो, किन्तु परोक्षमे या दूर हो, उसोके सम्बन्धमे यह कहा जा सकता है कि उसकी शरणमे जाओ। परन्तु ऐसी चीज—कृष्णका ऐसा परोक्ष स्वरूप—तो केवल वही निर्गुण निराकार ब्रह्म ही हो सकता है और यही अर्थ शंकरने किया भी है। तो फिर इसीलिए शंकरपर तिलकके बहुत ज्यादा बिगडने और उन्हें खरी-खोटी सुनानेका मौका ही कहाँ रह जाता है ?

दूसरी दिक्कत भी सुनिए। धर्म शब्दका इतना संकुचित अर्थ करनेके लिये कारण क्या है ? यदि इस प्रकार अर्थ किया जाने लगे तो क्या यह भेदी खीच-तान न होगी ? जिस खीच-तानका आरोप तिलकने खुद शंकरपर बार-बार लगाया है उसके शिकार तो वे इस प्रकार स्वयं हो जाते हैं। इतना ही नहीं। स्वयं गीतारहस्यके ४४० और ८४८ पृष्ठोमे महाभारतके अश्वमेध पर्वके ४९ और शान्तिपर्वके ३५४ अध्यायोंका हवाला देके जिन खाम-खास धर्मोंको गिनाया है और जिनमे “क्षत्रियोका रणागणमे मरण”, “ब्राह्मणोंका स्वाध्याय”, मातृ-पितृसेवा, राजधर्म, गार्हस्थ्य धर्म आदि मभीका समावेश है, उन्हीके त्यागनेकी बात इस श्लोकमे कही गई है ऐसी मान्यता तिलककी है। तो क्या इससे यह समझा जाय कि अर्जुनको युद्ध करनेसे भी उनने रोका है ? गृहस्थ धर्मसे भी उन्हे हटाया है ? माता-पिताकी सेवा ओर क्षत्रियके धर्म—राजधर्म—से भी उसे उनने रोका है और इन सबोको झंझट कहा है ? यह तो अजीब बात होगी। युद्ध करनेका आदेश बार-बार देते हैं, यहाँतक कि उस श्लोकके पहलेतक उसीपर जोर दिया है; और “चातुर्वर्ण्यं मया सृष्ट” (४।१३) तथा “ब्राह्मणक्षत्रियविशां” (१।८।४१-४४) मे न सिर्फ वर्णोंके धर्मोंपर ही जोर दिया है, बल्कि उन्हे स्वाभाविक, ‘स्वभावज’ (natural) कहा है। तो क्या अन्तमें, सब किये-करायेपर लीपा-पोती करते हैं ? और अगर स्वाभाविक धर्मोंके छोडनेको बातका कहना माना जाय तो सिहको अहिंसक होनेकी भी शिक्षा व्यावहारिक मानी जानी चाहिये। शंकरके अर्थमे तो यह दिक्कत नहीं है। क्योंकि वह तो ज्ञानोत्पत्तिके ही लिये धर्मोंका त्याग कुछ समयके लिये जरूरी मानते हैं। वे ज्ञानके बादका त्याग सबके लिये जरूरी नहीं मानते। मगर जो लोग ऐसा नहीं मानके धर्म करनेकी बातके साथ ही इन धर्मोंके झमेलेसे छुटकारेकी बात बोलते हैं उनके लिये ही तो आफत है। और अगर अर्जुन इस प्रकारके धर्मोंको छोड ही दे तो फिर वह करेगा कौनसे “स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म ?”

और भी तो देखिये। यदि कुछ इने-गिने धर्मोंका ही त्याग करना इस श्लोकमे बताया माना जाय, तो फिर धर्म शब्दके पहले सर्व शब्दकी क्या जरूरत

थी ? ‘धर्मान्’ यह बहुवचन शब्द ही तो काफी है । उन धर्मोंको इसीसे समझ ले सकते हैं । ऐसी हालतमें सर्व कहनेका तो यही मतलब हो सकता है कि कहीं ऐसा न हो कि बहुवचन धर्म शब्दसे कुछी धर्मोंको लेके बस कर दे । इसीलिये सर्वधर्मान् कह दिया । ताकि गिन-गिनके सभी धर्मोंको ले लिया जाय । पूर्व भीमासाके कर्पिजलाधिकरण नामक प्रकरणमें “कर्पिजलानालभेत”—“कर्पिजल पक्षियोंको मारे”, इस वचनमें बहुवचनके खयालमें तीन ही पक्षियोंकी बात मानी गई है । जब तीन पक्षी भी बहुत हईं और उतने ही लेनेसे ‘कर्पिजलान्’, बहुवचन सार्थक हो जाता है, तो नाहक ज्यादा पक्षियोंका महार क्यों किया जाय ? यही बात वहाँ मानी गई है । वही यहाँ भी लागू हो सकती थी । इसीलिये ‘मर्व’ विशेषण सार्थक हो सकता है । मगर तिलकके अर्थमें तो यह एकदम बेकार है । उनमें खुद गीतारहस्यमें शब्दोंके अर्थमें जगह-जगह बालकी खाल खीची है और दूसरोंको नसीहत की है । मगर यहाँ ? यहाँ तो वही “खुदरा फजीहत, दीगरे रा नमीहत” हो गई । यहाँ “अर्न्याह राह दिग्वावही आप अधेरे जाहि” वाली बात हो गई ।

मबमें बड़ी बात यह है कि गीताके उपदेशका यही आखिरी श्लोक है । इसके बाद जो बातें कही गई हैं वे तो शिष्टाचार वगैरहकी हैं कि गीताकी ये बातें किन्हे मुनाई जायँ किन्हे नहीं आदि-आदि । मगर इस श्लोकमें जो पेचीदगी आ जाती है । उममें बातकी सच्चाईके बदले घपला आर भो बढ जाता है । यहाँ धर्म कहनेमें सभी धर्मोंको ले या कुछेकको ही । यदि कुछेकको ही लेनेकी बात कहे तभी गन्बड होती है । सभीके लेनेमें तो रास्ता । रुदम साफ है—कहीं रोक-टोक नहीं । कुछेकके लेनेमें किन्हे ले, किन्हे नहीं, यह सवाल खामखा खडा हो जाता है । यदि यह भी लिखा होता कि शान्ति पर्व या अश्वमेध पर्वके उन दो अध्यायोंमें लिखे धर्मोंको ही ले सकते हैं, दूसरोंको नहीं, तो भी काम चल जाता और घपला न होता । मगर ऐसा तो लिखा है नहीं । यहाँ तो धर्म शब्दसे ही अटकल लगाना है कि किनको लें किनको न ले । ऐसी हालतमें यदि कुछ ऐसे धर्म छूट गये जिन्हे लेना जरूरी है, या कुछ ऐसे लिये गये जिनका लेना ठीक नहीं, तो क्या होगा ? तब तो सारा मामला ही गडबडी में पड जायगा । ऐसा नहीं होगा यह कैसे कहा जाय ? आखिर अटकलपच्चू बात ही तो ठहरी । फलतः अर्जुनका दिमाग साफ होनेके बजाय और भी आगा-पीछामें पड जायगा — अगर ज्यादा नहीं तो कमसे कम उतना आगा-पीछामें तो जरूर, जितना गीतोपदेशके शुरूमें था । ऐसी हालतमें इसके बाद ही अर्जुनका यह कहना कैसे ठीक हो सकता है कि “आपकी कृपासे मेरा मोह दूर हो गया, मुझे सारी बातें याद हो आईं और अब मुझे जरा भी शक किसी भी बातमें नहीं है; इसलिये आपकी बात मान लूँगा”—

‘नष्टोमोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मिगतसंदेहः करिष्ये वचनं तव’ (१८।७३) ? यह तो उलटी बात हो जाती है । अन्तमें कृष्णकी आज्ञा क्या हुई इसका पता भी लगता नहीं । फिर उनकी किम बातको माननेका वादा अर्जुनने किया ? और जब रणागणमें मरनेवाला धर्म आखिरमें छोड़ देनेका ही कहा गया था तो अर्जुन कृष्णकी बात मानके लडने क्यों लगा ?

गीताग्रहस्यमें लिखे अर्थके बारेमें जो कुछ कहा गया है उससे शेष दो अर्थोंकी भी बहुत कुछ बातोंपर प्रकाश पड जाता है । असलमें रामानुजभाष्यमें आगे एक दूसरा भी अर्थ किया गया है जो तिलकके अर्थस बहुत कुछ मिलता-जुलता है । वहाँ धर्मका अर्थ कृच्छ्र, चान्द्रायण, वैश्वानर आदि अनेक यज्ञ-याग और व्रत विशेष ही किया गया है । इसीलिये जो बातें इम तरहके अर्थमें गोताग्रहस्यपर लागू हैं वही उस अर्थपर भी । यह ठीक है कि तिलकने एक ही धर्म शब्दके दो अर्थ कर डाले हैं । क्योंकि एक ओर तो वह कुछ गिनेचुने धर्मोंको ही धर्म-शब्दार्थ मानके उनका त्याग चाहते हैं । लेकिन दूसरी ओर उसी शब्दका यह भी अर्थ करते हैं कि “स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म करने जानेपर ।” इसीलिये उनके यहाँ ज्यादा गडबड है । मगर धर्म शब्दका जो कुछ इने-गिने धर्मोंसे ही अभिप्राय माना गया है और उसके सम्बन्धमें जा आपत्ति हमने अभी बनाई है वह तो दोनोंपर ही लागू है ।

एक बात और भी दोनों ही में समान रूपसे पाई जाती है । यदि इम श्लोकके मध्व एवं रामानुज भाष्योंको उनके उन भाष्योंके साथ पढ़ें जो गीताके अन्यान्य श्लोकोंके ऊपर और खासकर ग्यारहवें तथा बारहवें अध्यायके ऊपर लिख गये हैं, तो पता लग जाता है, कि वे लोग सगुण ब्रह्म या साकार कृष्ण भगवानकी उपासनाको ही इस श्लोकका विषय मानते हैं । ऐसी दशामें जो भी आपत्ति तिलकवाले अर्थमें ‘व्रज’ को लेके या और तरहमें उठाई गई है वह तो इनमें भी अक्षरशः लागू है । यह कहना कि गीताका पर्यवसान साकार भगवानकी शरणा-गतिमें ही है, दूसरा मानो नहीं रखता और इसमें घोरसे घोर आपत्ति बताई जा जा चुकी है । हम तो पहले ही ‘अहम्’, ‘माम्’ आदि शब्दोंके अर्थोंको समझाते हुए बता चुके हैं कि उन शब्दोंसे साकार या व्यक्त कृष्णको समझना असंभव है— ऐसी कोशिश करना भारीसे भारी भूल है । जो कुछ हमें इस सम्बन्धमें कहना था वही कह चुके हैं । उसे इन भाष्योंके भी सम्बन्धमें पूरा-पूरा लागू किया जा सकता है ।

रह गई इन दोनों भाष्यकारोंकी यह दलील कि धर्मका अर्थ उसका फल और कर्तृत्वादि है, न कि धर्मका स्वरूप; क्योंकि गीताके इसी अठारहवें अध्यायके

शुरूमें ही त्यागका यही अर्थ माना गया है । हमने पहले योग या कर्म तथा फलमें अनासक्ति एवं बेलगावकी बातपर विचार करते हुए गीताके श्लोकोंके बीसियों दृष्टान्त दिये हैं । उनके देखनेसे साफ हो जाता है कि गीताने बार बार कर्म और उसके फलका साथ-साथ वर्णन करके दोनों हीकी आसक्तिको मना किया है । यही नहीं । “सुखदुःखे समेकृत्वा” (२।३८) जैसे अनेक श्लोकोंमें कर्मका जिक्र न भी करके उसके फलोंको ही साफ-साफ लिखा ओर उनमें आसक्तिको सखीसे रोका है । जैसा कि पहले विस्तारके साथ समदर्शनकी बात कही जा चुकी है, यह समदर्शन कर्मके सम्बन्धमें न होके अनेक स्थानोंपर कर्मके फलोंसे ही ताल्लुक रखता है । “यदृच्छालाभसंतुष्टः” (४।२२), “न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य” आदि (५।२०-२२), “सुहृन्मित्रायुदासीन” (६।९), “अद्वेष्टा सर्वभूतानां” आदि (१२।१३-१९) तथा “उदासीनवदासीनः” आदि (१४।२३-२५) श्लोकोंको यदि गौरसे देखा जाय तो कर्मका जिक्र न भी करके फलोंमें ही अलग रहनेकी बातपर जोर देते हैं । दूसरे अध्यायके स्थितप्रज्ञ, बारहवेंके भक्त और चौदहवेंके गुणातीत—ये तीनों ही—हैं क्या यदि कर्मके फलोंमें कतई निर्लेप रहनेवाले लोग नहीं हैं ?

इस प्रकार गीताने असल चीज फलको ही माना है और उसीसे बचने, उसीके त्याग और उसीकी अनासक्तिपर खास तौरसे जोर दिया है । यही कारण है कि कर्मके साथ तो फलोंको अलग लिखा ही है; मगर स्वतंत्र रूपसे भी जगह-जगह लिखा है । दूसरे अध्यायमें जब गीताकी अपनी चीज—योग—का स्वरूप उसने “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (२।४७-४८) में बताया है, तो फलको अलग कहनेकी जरूरत पड़ी है । उसके बिना काम चली नहीं सकता था । यदि उसे अलग नहीं कहते तो योग ही चौपट हो जाता । उसकी असली शकल बन सकती न थी । गीता तो कर्मको न देख उसकी आसक्तिको ही देखती और उसीको रोकती है । उसीके साथ उसके फलकी इच्छा और आसक्तिको भी हटाती है । यह बात हम बहुत अच्छी तरह सिद्ध कर चुके हैं । यह भी बखूबी बता चुके हैं कि अठारहवें अध्यायके “निश्चयं शृणु मे तत्र” (१८।४) से लेकर “म त्यागीत्यभिधीयते” (१८।११) तकके श्लोकोंमें साफ ही उसी कर्मासक्ति तथा फलासक्तिका त्याग कहा गया है । फिर भी हमें आश्चर्य होता है कि उन भाष्याके रचयिता महापुरुष इन्हीं ४से ११ तकके श्लोकोंके आधारपर “सर्वधर्मान्” में धर्मका अर्थ उसका फल और धर्मके करनेका अभिमान यह अर्थ कर डालते हैं ! दोनोंकी आसक्ति-अर्थ करते तो एक बात थी ।

यदि उन श्लोकों या गीताके योग—कर्मयोग—की बात यहाँ होती और

उसीका उपसंहार इस श्लोकमें माना जाता तो क्या कभी यह बात संभव थी कि कर्म और फल या धर्म और फलको साफ-साफ न कहते और दोनोंकी आसक्तिका अत्यन्त साफ शब्दोंमें निषेध न करते ? गीताकी तो यही रीति है और इसे उसने कहीं एक जगह भी नहीं छोडा है । यह बात हम दावेके साथ कह सकते हैं । बीसियों जगह यह बात गीता भरमें आई है । मगर सभी जगह नियमित रूपसे कर्मासक्ति और फलासक्तिका त्याग साथ कहा है । फिर उपसंहारमें भी वही बात क्यों न की जाती ? ऐसा न करनेसे तो अर्जुनके लिये साफ ही शंकाकी गुंजाइश रह जाती कि कहीं दूसरा ही तो मतलब नहीं है ? उपसंहारमें साफ न बोलनेसे जरूर शंका होती और उसके बाद अर्जुन हर्गिज यह नहीं कहता कि “स्थितोऽस्मि गतमन्देहः ।” इसीलिये दोनों भाष्यकारोंका अर्थ गीताको मान्य नहीं यह बात निर्विवाद हो गई । यह भी तो उन्हें सोचना चाहिये था कि यदि इस श्लोकमें भी संन्यासके तत्त्वका निरूपण नहीं है और इसके पहले तो और किसी श्लोकमें हुआ ही नहीं, जैसा कि अच्छी तरह दिखाया जा चुका है, तो आखिर वह है कहाँ ? और अगर कहीं नहीं है तो अर्जुनको शंका तो रही जाती है । फिर “नष्टोमोह” कैसा ?

शंकरके अर्थमें तो ऐसी एक आपत्ति भी नहीं हो सकती । वह तो गीताके कर्मयोग या योगका निरूपण इसमें मानते ही नहीं । फिर धर्म और फलको अलग-अलग लिखके उमकी आसक्तिके त्यागकी बातका उनके मतमें यहाँ अवसर ही कहाँ रह जाता है ? वह तो तत्त्वज्ञानके पहले शास्त्रीय विधिविधानके अनुसार कर्तव्य धर्मोंका संन्यास ही इस श्लोकमें ज्ञानके माधनके रूपमें मानते हैं और वह काम “सर्वधर्मान्” से ही चल जाता है । मुख्यतया पुराने संस्कारके वश किसी एकाध धर्ममें लीग चिपके न रह जायें इसीलिये सर्वधर्मान् कह दिया है । सबसे पिड छुडाना जरूरी है । एक भी रहेगा तो बाधक होगा जरूर । इम सम्बन्धमें अब और लिखना यहाँ ठीक नहीं है । इसका स्वतंत्र विचार श्लोकार्थके प्रमंगसे किया जायगा ।



१०. शेष बातें

गीताधर्मसे सम्बन्ध रखनेवाली सभी प्रमुख बातोंपर जहाँतक हो सका हमने अबतक प्रकाश डाला और इस तरह गीतार्थ समझनेका रास्ता बहुत कुछ साफ कर दिया। अब हमें समाप्त करनेके पहले कुछ और भी कह देना है। जो बातें हम अब कहेंगे उनका भी ताल्लुक गीताधर्मसे ही है। उनसे भी गीताका आशय समझनेमें बहुत कुछ सहायता मिलेगी; हालाँकि ये बातें इतनी महत्वपूर्ण नहीं हैं जितनी अबतक लिखी गई है। बात असल यह है कि केवल आशय समझना ही जरूरी नहीं होता। श्लोकों और पदोंके अर्थोंको ठीक-ठीक हृदयंगम करना भी आवश्यक होना है। इसके बिना आशय आमानीसे समझमें आ नहीं सकता। कभी-कभी तो शब्दार्थ अच्छी तरह जाने बिना आशय और भाषार्थ कतई समझमें आने ही नहीं। शब्दार्थके सिवाय भी कुछ बातें होती हैं जिनसे श्लोकार्थ और श्लोकका आशय समझनेमें आमानी हो जाती है। उन बातोंको जाने बिना बड़ी दिक्कत होती है। कभी-कभी तो चीज उलट्टे समझी जाती है। एकाग्र ऐसी भी बातें हैं जिनमें और कुछ न भी हो तो आशयकी गंभीरता जरूर मालूम पड़ती है। इसलिये उनका जानना भी जरूरी है। यही सब बातें लिखके और अन्तमें दो-चार शब्दोंमें गीता-धर्मका उपासहार करके यह वक्तव्य पूरा करेंगे। इसीलिये इसमें छोटी-मोटा छुटो-छुटाई बातोंका ही समावेश पाया जायगा।

उत्तरायण और दक्षिणायन

गीताके अष्टवें अध्यायके “यत्र काले त्वनावृत्ति” आदि २३से २७ तकके श्लोकोंमें उत्तरायण और दक्षिणायन या शुक्ल और कृष्ण मार्गोंका वर्णन आता है। इसके बारेमें तरह-तरहकी कल्पनायें होती हैं। पुराने टीकाकारों और भाष्यकारोंने तो प्रायः एक ही ढंगसे अर्थ किया है। हाँ, शब्दोंके अर्थोंसे किन चीजोंका अभिप्राय है इसमें कुछ मतभेद उनमें भी पाया जाता है। उनने इन दोनों मार्गोंको देवयान और पितृयान (याण) भी कहा है। यान रास्तेको भी कहते हैं और सवारी या लेचलनेवालेको भी। घोडा, गाड़ी वगैरह यान कहे जाते हैं। मगर जो पथदर्शक हो वह भी सवारीसे कम काम नहीं करता। इसलिये उसे भी यान कहने हैं और वाहक भी। इन मार्गोंको अचिरादि •मार्ग और धूमादि या धूम्रादि मार्ग भी कहा है। पहलेमें अग्निसे ही शुरू करते हैं। और उसके बाद ही तो ज्योतिः, अर्बिः या प्रकाश है। इसीलिये उसे अचिरादि

कह दिया है। अग्नि ही यद्यपि शुरूमें है और उसके बाद ही ज्योतिः शब्द और कहीं-कहीं अर्चिः शब्द आता है; मगर अग्न्यादि मार्ग न कहके अर्चिरादि इसलिये कहते हैं कि अग्नि तो दोनोंमें है। उसके बाद ही गस्ते बदलते हैं। दूसरेमें धूमसे ही शुरू करनेके कारण धूमादि नाम उसका पड़ा। इसी धूमको किसी-किसीने धूम्र कहा है। धूम्रके मानी है मलिन या अँधेरेवाला। इस मार्गमें प्रकाश नहीं होनेसे ही इसे धूमादि कह डाला। कुछ नये टीकाकारोंने यही कहके मन्तोष कर लिया कि हमें इन श्लोकोंका तात्पर्य समझमें नहीं आता। असलमें पुराणोंकी तो बात ही जाने दीजिये। छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषदोंमें भी जो इन दोनों मार्गोंका वर्णन है उसपर भी उन्हें या तो विश्वास नहीं है, या उसे भी वे एक पहेलो ही मानके ऐसा कह देते हैं।

बेगक यह चीज पुरानी है यहाँ तक कि ऋग्वेद (१०।८।१५) में भी इसका जिक्र है। यास्कके निरुक्त (१४।९) में भी यह बात पाई जाती है। महाभारतके शान्तिपर्वमें ता हई। वेदान्त दर्शनके चौथे पादके दूसरे और तीसरे अधिकरणोंमें भी यह बात आई है। इसपर वाद-विवाद भी पाया जाता है। कौषीतकी उपनिषद्के पहले अध्यायके शुरूके २, ३ आदि मंत्रोंमें भी यह बात आई है। वहाँ बहुत विस्तृत वर्णन है जो अन्य उपनिषदोंमें नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषद्के पाँचवें अध्यायके दसवें ब्राह्मणमें थोड़ीसी और छठे अध्यायके दूसरे ब्राह्मणके कुल सोलह मंत्रोंमें यही बात आई है। हालाँकि कौषीतकीवाली कुछ व्योरेकी बातें इसमें नहीं लिखी हैं; फिर भी बहुत विस्तृत वर्णन है। छान्दोग्योपनिषद्के पाँचवें अध्यायके तीनसे लेकर दसनकके आठ खंडोंमें भी यह वर्णन पूरा-पूरा पाया जाता है। उसके चौथे अध्यायके १५वें खंडमें भी यह बात आई है। जब ऋग्वेद जैसे प्राचीनतम ग्रन्थसे लेकर महाभारततकमें यह चीज पाई जाती है तो मानना ही होगा कि उस समय इसका पूरा प्रचार था। इसपर पूरा मनन, विचार और अन्वेषण ही उस समय जारी था। इसीलिये इस प्रश्नका महत्त्व भी बहुत ज्यादा था। यदि छान्दोग्य आदि उपनिषदोंमें इस विषयका निरूपण पढ़ें तो पता लगता है कि आरुणि जैसे महान् ऋषिको भी इसका पता न था। इसे वहाँ पंचाग्नि-विद्या कहा है। माथ ही छान्दोग्य उपनिषद्में ही नक्षत्र विद्या आदि कितनी ही विद्यायें (Science) गिनाई हैं, जिनका नाम भी हम नहीं जानते। छान्दोग्योपनिषद्के मानवें अध्यायके पहले और दूसरे खंडोंमें नारदने सनत्कुमारसे कहा है कि ऋग्वेदादि चारों वेदों, बंदोके वेद, पाँचवें इतिहास-पुराणके सिवाय, अनेक विद्याओंके माथ देवविद्या, ब्रह्मविद्या, भूतविद्या, क्षत्र-विद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पविद्या, जनविद्या और देवविद्या जानता हूँ। ये विभिन्न

वैज्ञानिक अध्ययन नहीं तो और क्या है ? मगर अन्यान्य बातोंमें पतनके साथ ही इस बातमें भी हमारा पतन कुछ ऐसा भयंकर हो गया कि हम ये बातें पीछे चलके कतई भूल गये । आज तो यह हालत है कि इन्हें हम केवल धर्म; बुद्धिसे ही मानते हैं, सो भी इसीलिये कि हमारी पोथियोंमें लिखी हैं । मगर इनके बारेमें न तो सोच सकते और न कोई दार्शनिक युक्ति ही दे सकते हैं ?

लेकिन यदि थोड़ा भी विचार किया जाय तो पता चलेगा कि इन बातोंका उमी कर्मवादमे ताल्लुक है जिमका निरूपण हम बहुत ही विस्तारके साथ पहले कर चुके हैं । जब हमारे पुराने आचार्य, ऋषिमुनि और दार्शनिक पुनर्जन्मको स्वीकार करने लगे तो उनने उमके मूलमें इस कर्मवादको ही माना । सद्गति और दुर्गति या मनुष्यसे लेकर कीट-पतंग एवं वृश्चादिकी योनियोंमें जाने और वैसा ही शरीर ग्रहण करनेका कारण वह कर्मको ही मानते थे । आज हम यहाँ मनुष्य शरीरमे हैं । कुछ दिन बाद मरके हजार कोसपर पशु या किसी और योनिमें जायेंगे । सवाल होता है कि वहाँ हमें कौन, क्यों पहुँचायेगा और कैसे ? हमने यहाँ बुरा-भला कर्म किया । उसका फल हमें हजारों कोसपर कौन पहुँचायेगा ? जब व्यष्टि और समष्टि दोनों ही तरहके कर्मोंसे हमारे शरीर बनते या बुरी-भली बातें होती हैं, तो यहाँके गैरके द्वारा किये गये कर्मोंसे हमारा शरीर कही दूर देशमें कैसे बनेगा कि हम उम गैरको वहाँ उमी शरीरसे सतायेगे या आराम देंगे ? श्राद्ध, यज्ञयागादि हमारे लिये कोई भी करे और उसका नतीजा हमें भी मिले—क्योंकि एरुके कर्मका फल दूसरेको भी मिलता ही है, यह बता चुके हैं—इमकी व्यवस्था कैसे हांती है ? किमीने हमारे मरनेपर पिंड-दान या तर्पण किया और हम बाध या साँपको योनिम जनम चुके हैं, तो उस श्राद्ध या तर्पणका फल मांस या हवा आदि के रूपमे हमें कौन पहुँचायेगा ? बाधको मांस ही चाहिये न ? भात या आटेका पिंड तो उसके किसी कामका नहीं । वह तो यहीं रह जाता है भी । साँपको भी तो हवा चाहिये । ऐसी ही बातोंपर सोच-विचार करके उनने कर्मवादकी शरण ली । साथ ही सबकी व्यवस्थाके लिये एक व्यापक चेतन शक्तिको मानकर उमे ईश्वर नाम दिया । ईश्वर कहने है शासन करनेवालेको ।

इसी कर्मवादके सिलसिलेमें यह उत्तरायण और दक्षिणायनवाली बात भी आ गई । हम तो कही चुके हैं कि हरेक पदार्थोंसे अनन्त परमाणु प्रत्येक क्षणमें निकलते ही रहते और उनकी जगह दूसरे आते रहते हैं । यह भी बात अच्छी तरह लिखी गई है कि ठीक समयपर ये परमाणु निकलते हैं, इनके कोष (stock) हजारों ढंगके बने होते हैं, नये भी बनते जाते हैं, उनमेंसे ही दूसरे परमाणुओंके-

चावल बगैरहमें शामिल होने है और उनमें जो निकले थे वे या तो पहलेसे बने परमाणु-कोषमें जा मिलते हैं या उनसे नये कोष बनते हैं। यह बात दिनरात चालू है। हमारी बाहरी आँख इसे नहीं देखती है सही मगर भीतरी आँखें माननेको मजबूर होती हैं। फिर भी यह सारी बातें कैसे हो रही हैं और इनकी क्या व्यवस्था है, हम नहीं जानते। व्योरेकी बातें हमारी शक्तके बाहरकी हैं। नहीं तो फिर ईश्वरकी जरूरत ही क्यों हो ? तब हमी ईश्वर नहीं बन जाते ? हम भीतरकी धुँधली आँखोंमें इन बानोंको मोटा-मोटी देखते हैं। क्योंकि इनके बिना काम चलता नहीं दीखता, अकल रुक जाती है, आगे बढ़ पाती नहीं और कुंठित हो जाती है। जो नये परमाणु आते हैं वह ऊपर ही ऊपर गर्द-गुब्बारकी तरह नहीं चिपकने। वे तो चाबलोके भीतर घुस जाते, उनमें घुस जाते, प्रविष्ट हो जाते। उनके यंग प्रत्यग बन जाते हैं !

जिस प्रकार ये बातें भौतिक पदार्थोंके बारेमें उनमें इतना भौतिक विज्ञान-युगके आनेके बहुत पहले मान ली थी, देख ली थी, हम यह पहले ही कह भी चुके हैं, ठीक उमी प्रकार कर्म और आत्माके बारेमें भी उनमें—उनकी सूक्ष्म आँखोंमें—कुछ बातें देखी, कुछ मिथ्यान्त स्वीकार किये। आत्मा या आत्माके साथ ही चलने वाले सूक्ष्म शरीरके आने-जानेके बारेमें भी उनमें कुछ बातें तय की थी। गीताने 'ममैवागो जीवलोके' आदि (१५।७-११) श्लोकोंमें जीवात्माके आने जाने का जो वर्णन करने हुए कहा है कि वह मन आदि इन्द्रियोको साथ लेके जाती है वह उनकी यही कल्पना है। मन आदि इन्द्रियोसे मतलब वहाँ उम सूक्ष्म शरीरसे ही है, जिसमें पूर्वोक्त पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच प्राण और मन एव बुद्धि यही सत्रह पदार्थ पाये जाते हैं—वह शरीर इन्हीं सत्रहोंसे बना है। मरनेके समय वही निकल जाना है स्थूल शरीरमें, और जन्म लेनेमें वही पुनरपि आ घुमता है। उमीके साथ आत्माका आना-जाना है। खुद तो आ जा सकनी नहीं। आईनेके साथ जैसे किर्मा चोत्रका प्रतिबिम्ब चलता है वैसे ही सूक्ष्म शरीरके साथ आत्माका प्रतिबिम्ब चलता है। आत्मा स्वयं तो सर्वत्र व्यापक है। वह कैसे आये आयेगी ? प्राणोंका काम है घोड़ेकी तरह खीचना। उनमें क्रिया जो है। बुद्धि आईना है। उसीमें आत्माका प्रतिबिम्ब है। वही अँधेरेमें रास्ता दिखाती है।

यहाँ मवाल यह होता है कि सूक्ष्म शरीरका यह आना-जाना कैसे होता है ? यह किम रास्तेसे, किस सत्रारी या पथदर्शककी मददसे ठीक रास्तेपर जाता है और चौराहेपर नहीं भटकना ? रास्तेमें पडाव है या नहीं। पथदर्शक (guide) भी तो अनेक होंगे। क्योंकि एक ही कहाँतक ले जायेगा ? और यदि एक ही जीवात्माके सूक्ष्म शरीरको ले जाना हो तो यह भी हो। मगर यहाँ तो

हजारों हैं, लाखों हैं, अनन्त है। रोज ही लाखों प्राणी मरते हैं। फलतः रास्तेमें भीड़ तो होगी ही। इसीलिये कुछ दूर बाद ही एक पथदर्शक अपनी थाती (charge) को दूसरेके जिम्मे लगाके फौरन लौट आता होगा। फिर दूसरेको ले चलता होगा। इस प्रकार सबकी ड्यूटी बँटी होगी, बँधी होगी। कितनी दूरसे कितनी दूरतक हरेकका चार्ज रहेगा यह भी निश्चित होगा, निश्चित होना ही चाहिये। जैसा यहाँ भौतिक दुनियामे हो रहा है उसीके अनुसार ही उस दुनियामें भी, जिसे आध्यात्मिक या परलोककी दुनिया कहते हैं, उनसे सोच निकाला होगा। दूसरा करते भी क्या? दूसरा तो रास्ता है नहीं, उपाय है नहीं। यहाँ है उत्तरायण और दक्षिणायन मार्गके माननेकी दार्शनिक बुनियाद। यही है उसका मूल सिद्धान्त।

मरनेके बाद शरीरको तो जलाई देते थे। कमसे कम अग्नि संस्कार करते थे। यह भी कहा जाता है कि जलाने या अग्नि संस्कारके ही समय समान नामक प्राण इस शरीरसे निकलता है। तबतक चिपका रह जाता है। यह खयाल अत्यन्त पुराना है। इसीलिये मृतकका जलाना और अग्नि-संस्कार हिन्दुओं के यहाँ जरूरी माना गया है। यही कारण है कि जो लोग किसी वजहसे मृतकको जला नहीं सकते वह भी अग्नि-संस्कार अवश्य करते हैं। जलानेसे बिगड़ते-बिगड़ने यह बात हो गई! मगर इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जलानेके बाद ही जीवात्माकी अंतिम विदाई यहाँसे होती है, ऐसी ही मान्यता थी। यही कारण है कि गीता (८।२४) में अग्निसे ही शुरू किया है—उत्तरायण मार्गको लिखते हुए अग्निसे ही शुरू किया है। हालाँकि जब इस मार्गको ज्योतिरादि या अचिरादि कहते हैं तब तो अग्निके बाद जो ज्योतिः शब्द आया है उसे ही शुरूमे आना चाहिये था। इसीलिये अगले श्लोकमें धूमसे ही शुरू किया है। मगर अग्नि देनेका अभिप्राय यही है कि अग्निसे सम्बन्ध तो सभी का होता है। उसके बाद ही दो रास्ते अग्निको ज्वाला और उसके धूमसे शुरू हो जाते हैं। यही वजह है कि अगले श्लोकमें अग्नि शब्दकी जरूरत न समझी गई। उसका काम तो पहले ही श्लोकसे चला जाता है। उस एक ही अग्नि शब्दसे और दोनों मार्गोंके ज्योतिरादि एवं धूमादि नाम होनेसे ही लोग यह आसानीसे समझ जायेंगे कि अग्निमे जलानेके बाद ही ज्योति और धूमसे सम्बन्ध होगा, न कि पहले।

“यत्रकाले त्वनावृत्ति” (८।२३) में कालका उल्लेख है। उससे यह भी पता चलता है कि दोनों मार्गोंमें काल हीकी बात आती है। लेकिन यहाँ तो शुरूमें अचि और धूम ही आये हैं। उनके बाद अहः, रात्रि, कृष्णपक्ष, शुक्ल, उत्तरायणके छे महीने और दक्षिणायनके छे महीने जरूर आये हैं, ये काल या समयके

ही वाचक है भी । लेकिन आगेके श्लोकोंमें 'गती' और 'सृती' शब्द मार्ग या रास्तेके ही मानीमे आये हैं । इसलिये, एव छान्दोग्य, बृहदारण्य तथा निरुक्त आदिमे भी उत्तरायणमे आदित्य, चन्द्र विद्युत् और मानस या अमानव आदिका तथा दक्षिणायनमे पितृलोक, आकाश, चन्द्रमा आदिका भी जिक्र है इसलिये भी, बहुतेका खयाल है कि यहाँ काल या समयकी बात न होके कुछ ओर ही है । इसके विपरीत महाभारतके भीष्म पर्व (१२०) ओर अनुशासनपर्व (१६७) से पता चलता है कि आहत होनेके बाद भीष्म वाण-शय्यापर पड़े-पड़े उत्तरायण-कालको देख रह थे कि जब सूर्य उत्तरायण हो तो शरीर छोड़े । इसीलिये जबतक दक्षिणायन रहा वह प्राणत्याग न करके लोगोंको उपदेश देते रहे । इससे तो कालही ही महता उत्तरायण ओर दक्षिणायन मार्गोंमे प्रतीत होती है । गीताने शुरूमे काल ही नाम इन दोनोंको दिया भी है ।

इस उलझनको सुलझानेके लिये शंकरने कहा है कि* प्रधानता तो कालकी ही है । इसीलिये दूसरोके आ जानेपर भी काल ही कहा गया है । क्योंकि जिस वनमे ज्यादा आम हों उमे आम्रवन और जहाँ ब्राह्मण ज्यादा हो उसे ब्राह्मणोका गाँव कहते हैं—“भ्यसातुनिर्देशो यत्र काले त कालमित्याम्रवणवत् ।” कुछ लोगोंने इससे यह भी अर्थ लगाया है कि जब किसी समयमे वैदिक ऋषियोका निवास उत्तर ध्रुवके पास था, जहा छे मामके दिनरात होने हैं, उसी समय उत्तरायणका समय मृत्युके लिये प्रशस्त माना गया । वही बात पीछे भी चल पडी । इसलिये शंकर आदिने जो ज्योतिः, अहः आदि शब्दोमे तत्सम्बन्धी देवताओको माना है उसपर उनने आक्षेप भी किया है, हालाकि काल तो शंकरने साफ ही स्वीकार किया है । हमारे जानते तो शंकरका लिखना सही है । इसकी मूलझन भी हमे थोडा विचार करनेसे मिल जाती है । हमे इस बातके विवादमे नही पडना है कि उत्तर ध्रुवके पास कभी आर्य लाया या वैदिक ऋषि थे या नही । संभव है, वे रहे भी हों ! मगर यहा वह बात नही है, हमारा यही खयाल है ।

असलमे एक बात सोचनेकी यह है कि प्रत्येक पदार्थके परिपक्व होनेमे सबसे बडा हाथ काल या समयका ही होता है यह तो मानना ही होगा । कम-बेश समयके चलते ही चीजे पक्व तथा अपक्व होती हैं । यह ठीक है कि युक्तिसे हम समयमे कमी बेशी कर दे सकने हैं । मगर समयकी अपेक्षा तो फिर भी रहती ही है । काल और दिशाओ जो प्राचीन दाशनिकोंने माना वह इसी जरूरत-को पूरा करनेके लिये । काल और दिशामे कोई बुनियादी फर्क नही है । दोनों एक जैसे ही हैं और एक दूसरेके सहायक हैं । इसीलिये वस्तुगत्या एक ही है । हम देखते हैं कि पदार्थोंमे परमाणुओंका आना या वहाँसे जाना भी समयकी

अपेक्षा करता है। कैसा परमाणु कब निकले या आये यह बात भी कालकी अपेक्षा रखती है। यहाँ उत्तरायण और दक्षिणायन मार्गोंमें क्रमशः उपासना या अपरिपक्व ज्ञान तथा कर्मके परिपाककी ही जरूरत है भी; ताकि आगे वे अपना परिणाम या फल दिखला सकें। इमीलिये जो भी परिणाम होनेवाला हो उससे पहले एक लम्बा या विस्तृत काल होगा ही, फिर वह लम्बाई चाहे बहुत ज्यादा हो या अपेक्षाकृत कम हो। ऋषियोंने उसी कालकी कल्पना करके उसके विभाग वैसे ही किये जैसे हमने यहाँ कर रखे हैं— जैसे यहाँ पाये जाते हैं। इस विभागके बाद जब ज्यादा लम्बा काल आ गया तो उसे हमारी अपनी तराजूसे नाप-जोख और बटवारा न करके दिव्य या देवताओंकी तराजूसे ही बँटवारा किया। आखिर हमारी नन्ही तराजूसे कबतक बाँटने रहते? यही रहस्य है दैवी या दिव्य वर्ष माननेका जिसमें हमारे छे महीनेका दिन और उतनेकी ही रात मानी गई। यह तो मामूली दिव्यतराजू हुई। मगर इससे भी लम्बी है आखिरी तराजू, जिसे हिरण्यगर्भ या ब्रह्माकी तराजू कहते हैं। इसमें हमारे हजार युगोंके दिनरात माने जाते हैं। यही बात गीताने इस उत्तरायण-दक्षिणायन-विवेचनके पहले उसी अध्यायमें “महस्रयुगपर्यन्त” (८।१७-१९) श्लोकोंमें लिखी है। उसका भी इसीसे ताल्लुक सिद्ध हा जाता है। क्योंकि उगीके बाद उत्तरायण आदिकी बात पाई जाती है।

भोष्मकी उत्तरायणवाली प्रतीक्षा भी इसी बातको पुष्ट करती है। जब उपासन। या कर्मके परिपक्व होनेमें समय महायक है तो उत्तरायणकाल क्यों न होगा? वह तो थे उपासक। इसलिये उन्हे जाना था उसी मार्गसे। उसमें जो परिपाक होनेमे देर होती और इस तरह उनका वह उपासना रूप ज्ञान देरसे पकता, उसीकी आसानीके लिये उनने उत्तरायणकी प्रतीक्षा की। यह आमतौरसे देखा जाता है कि लोग रातमे ही मरते हैं। आम लोग वैसे ही होते हैं। उन्हें ज्ञानसे ताल्लुक होता ही नहीं। इमीलिये उनका रास्ता अँधेरेका ही होता है। दक्षिणायन कुछ ऐसा ही है भी। वहाँ धूम, रात वगैरह सभी वैसे ही हैं। यह ठीक है कि बड़े-बड़े कर्मी लोगोंके बारेमे ही दक्षिणायन मार्ग लिखा है। जो ऐसे उपासक, जानी या कर्मी नहीं हैं उनके बारेमें छान्दोग्यके “अथैतयोः पथोनं” (५।१०।८) में यह मार्ग नहीं लिखा है। लेकिन इसका इतना ही अर्थ है कि ऐसे लोग स्वर्ग या दिव्यलोकमें नहीं जाके बीचसे ही अपना दूसरा मार्ग पकड़ लेते हैं। क्योंकि मरनेपर आखिर ये भी तो दूसरे शरीर धारण करेंगे ही और उन शरीरमें इन्हें पहुँचानेका रास्ता तो वही है। दूसरा तो संभव नहीं। यह ठीक है कि उत्तरायण और दक्षिणायन शुरूमें ही अलग होनेपर भी सम्बत्सरमें

जाके फिर मिल जाते हैं। मगर तीमरे दलवाले जनसाधारणके मार्गको वहाँ मिलने नहीं दिया जाता। साथ ही दक्षिणायनवाले सम्बत्सर या सालके छे महीनोके बाद पितृलोकमे सीधे जाते हैं और इस प्रकार ऊपर जाके दो रास्ते साफ हो जाते हैं जैसा कि छान्दोग्य (५।१०।३) से स्पष्ट है। वैसे ही कर्मी लोगोके रास्तेमे भी कुछी दूर जाके जनसाधारण अपना दूसरा रास्ता पकड लेते हैं। उत्तरायणवाले ब्रह्मलोक जाते हैं। दक्षिणायनवाले स्वर्ग जाते हैं। शेष लोग दोनोमे कही न जाके मरत-जीते रहते हैं। यही तो वहाँ साफ लिखा है। स्वर्गमे लौटते हुये चन्द्रलोकमे आके आकाशमे आते और वायु आदिके जरिये मेघमे प्रविष्ट होके उन अन्नोमे जा पहुँचते हैं जिन्हे उनके भावी माता-पिता खायेगे। पानीसे तो अन्न होता ही है। गीताने भी यह कही दिया है। इसीलिये वृष्टिके द्वारा अन्नमे जाते हैं। यही बात छान्दोग्य (५।१०।५-६) मे पाई जाती है। पाँच आहुतियोके रूपमे इसीका विस्तार इसीसे पहलेके ४से ९तकके खंडोमे किया गया है। मगर साधारण लोग आकाशके बाद चन्द्रमा होते स्वर्गमे नहीं जाते, किन्तु वहीमे वायुमे हाके वृष्टिके क्रमसे अन्नमे आ जाने है। बस, यही फर्क है।

अतः कुछ इस तरहका सम्बन्ध इस रातको मौतमे मालूम होता है कि वह साधारणतः दक्षिणायन मार्ग और उस अँधेरे रास्तेसे ही जुटी है—रात्रिकी मौतका दक्षिणायन या अर्द्ध दक्षिणायनवाले अँधेरे रास्तेमे ही सम्बन्ध आमतौरमे है। इसमे केवल अपवाद ही होता है—हो सकता है। यह बात अस्वाभाविक या आकस्मिक मृत्यु वगैरहमे ही पाई जाती है जो दिनमे होती है। कममे कम यही खयाल उस समयके दाशनिको और विवेकियोंका था। इसीलिये भीष्मने दिन ओर उत्तरायणकी मौतको ही पसन्द किया। इसीलिये उत्तरायणकी प्रतीक्षा करते रहे। उनने आर दूसरे लोगोने माना कि इस तरह उनके ब्रह्मलोक पहुँचने या उपासनाके परिपक्व होनेमे आसानी होगी। हमारे जानते यही तात्पर्य इस समस्त वृत्तान्त और वर्णनका है। इसमे सबका समावेश भी हो जाता है। मार्ग या रास्ता कहनेमे तो कोई अन्तर आता नहीं है। मार्ग तो वह हई। आखिर जमीनका रास्ता तो वहाँ है नही। वह तो दिशा तथा समयका ही है। ऊँचे, नीचे, पूर्व, पच्छिम कही भी जाना हो उसका कालसे सम्बन्ध हई और पूर्व आदि दिशाको कालसे जुदा मानने भी नहीं यह कही चुके है।

उत्तरायण प्रकाशमय है और दक्षिणायन अँधेरा। इसीलिये पथदर्शकोके नाम भी दोनोमे ऐसे ही है। मालूम होता है, जैसे चावलके परमाणु निकलनेके रास्ते और साधन है जिन्हे हम देख न सकनेपर भी मानते हैं, नहीं तो

व्यवस्था न होके गड़बड़ी हो जाती; वैसे ही शरीरदाहके बाद उत्तरायण मार्गमें चिताग्निकी ज्योति और दक्षिणायनमें उसका धुआँ मृतात्माकी सूक्ष्म देहको ले चलनेका श्रीगणेश करते हैं। कमसे कम प्राचीनोंने यही कल्पना की थी कि सूक्ष्म शरीरको यही दोनों यहाँसे उठाते और ले चलते हैं। आगे दिन और रातको सौंप देते हैं। वह शुक्ल और वृष्ण पक्षको। यही क्रम चलता है। ज्योति, धूम आदिको देवता तो इसीलिये कहा कि इनमे वह अलौकिक—दिव्य—ताकत है जो हम औरोंमें नहीं पाते। सूक्ष्म शरीरको ले जाना और पहुँचाना असाधारण या अलौकिक काम तो हुई। वैदिक यज्ञयागादि कर्मोंका ज्ञान या विवेकसे ताल्लुक है नहीं यह तो गीताने “यामिमां” (२।४२-४६) आदिमे कहा ही है और उन्हीका फल है यह दक्षिणायन। इसीलिये यहाँ प्रकाश नहीं है। जैसेका तैसा फल है। उधर उपासना कहते हैं अपूर्ण ज्ञानकी अवस्थाको ही। इसलिये उसमें प्रकाश तो हुई। यही बात उत्तरायणमें भी है। ज्ञानके अपूर्ण होनेके कारण ही मृतात्माकी, ब्रह्मलोकमें पहुँचनेके उपरान्त समय पाके ज्ञान पूर्ण होनेपर, ब्रह्माके साथ ही मुक्ति मानो गई है। इसीको क्रम मुक्ति भी कहते हैं। जैसे जनसाधारणके लिये इन दोनोंको अपेक्षा जीने-मरनेका एक तीसरा ही रास्ता कहा गया है; उमी तरह अद्वैततत्त्वके ज्ञानवालेका चौथा है। वह तो कही जाता है न आता है। उसके प्राण यहीं विलीन हो जाते और वह यही मुक्त हो जाता है।

गीताने एक ओर तो यह चीज कही है। दूसरी ओर “त्रैविद्या मां” (९।२०-२१) में अस्थायी स्वर्ग मुखका भी वर्णन किया है। उमे भी कर्म-फल ही बताया है। वह यही दक्षिणायनवाली ही चीज है। यों तो ब्रह्मज्ञान और आत्मानन्दका गीतामें सारा वर्णन ही है। स्थित प्रज्ञ, भक्त और गुणातीतकी दशा उमी आत्मज्ञान और ब्रह्मानन्दकी ही तो है। सवाल होता है कि स्वर्ग और ब्रह्मानन्दके अलावे उत्तरायण-दक्षिणायनके पृथक् वर्णनकी क्या जरूरत थी? इससे व्यावहारिक लाभ है क्या? गीता तो अत्यन्त व्यावहारिक (Practical) है। इसलिये यह प्रश्न होता है।

असलमे कर्मोंके सिलसिलेमे कर्मवादकी बात आते-आते यह भी आनी जरूरी थी। इससे साधारण कर्मोंकी तुच्छता, अपूर्ण ज्ञानकी त्रुटि एवं पूर्ण तत्त्वज्ञानकी महत्ता सिद्ध हो जाती है। स्वर्गके वर्णनमे केवल स्वर्गकी बात और उसकी अस्थिरता आती है। मगर ब्रह्मलोककी तो आनी नहा। एक बात और है। उपनिषदोंमें दक्षिणायनके वर्णनमें कहा गया है कि चन्द्रलोकमे जाके जीवगण देवताओंके अन्न या भोग्य बन जाते हैं। देवता उन्हें भोगते हैं। देवताका अर्थ है दिव्यशक्तियाँ। वहाँ भी गुलामी ही रहती है। दिव्यशक्तियाँ जीवसे ऊपर

रहती है। फिर वह वहाँसे नीचे गिगता है। इसीलिये उसे यह खयाल स्वभावतः होगा कि हम ऐसा क्यों न करे कि कमसे कम ब्रह्मलोक जायँ, जहाँ कोई देवता हमपर न रहेगा; या आत्मज्ञान ही क्यों न प्राप्त कर लें कि सभी आने-जानेके क्षमेलोंसे बचे और खुद देवता बन जायँ। क्योंकि नौ, दम, ग्यारह अध्यायोंमें तो सभी देवताओंको परमात्माका अंश या उसकी विभूति ही कहा है और ज्ञानी स्वयं परमात्मा बन जाता ही है—वह खुद परमात्मा है। बस, इससे अधिक लिखनेका यहाँ मौका नहीं है।

गीताकी अध्याय-संगति

गीताका अर्थ समझनेमें एक जरूरी बात यह है कि हम उसमें प्रतिपादित विषयोंको ठीक-ठीक समझें और उनका क्रम जानें। इसीका सम्बन्ध ज्ञान और विज्ञानसे है जिसका उल्लेख गीता (७।२-९।१) में दो बार स्पष्ट आया है। इस दृष्टिसे हम गीताके अध्यायोंको देखे तो ठीक हो।

पहला अध्याय तो भूमिका या उद्देश्य ही है। वह गीतोपदेशका प्रसंग तैयार करता है जो अर्जुनके विषादके ही रूपमें है। यही सबसे उत्तम भूमिका है भी। इसके करने जिनका सुन्दर प्रसंग तैयार हुआ है उतना और तरहसे शायद ही होता।

दूसरे अध्यायका विषय है ज्ञान या मुख्य। इसमें उसकी मुख्यता है।

तीसरेमें कर्मका सबाल उठाके उसीपर विचार और उसीका विवेचन होनेके कारण वही उसका विषय है।

चौथेमें ज्ञानका कर्मके संन्यास क्या तात्पर्य है यही बात आई है। इसीलिये उसका विषय ज्ञान और कर्म-संन्यास है।

स्वभावतः, जैसे दूसरे अध्यायमें ज्ञानके प्रसंगसे कर्मके आ जानेके कारण ही तीसरेमें उसका विवेचन हुआ है, उनी तरह चौथेमें संन्यासके आ जानेसे पाँचवेंमें उसीका विवेचन है वही उसका मुख्य विषय है।

छठेमें अभ्यास या ध्यानका विवरण है। यह ज्ञानके लिये अनिवार्य रूपसे आवश्यक है। इसे ही पातञ्जल योग भी कहते हैं। चौथेके ज्ञान और कर्म-संन्यासके मेलको ही ब्रह्मयज्ञ भी कहा है और वही उसका मुख्य अर्थ शंकरने लिखा है। टीर्क ही है। पाँचवेंके मुख्य विषय—संन्यास—को उनने प्रकृतिगर्भ नाम दिया है। बाहरी क्षमेलोंसे पिंड छुडाके किस प्रकार प्राकृतिक रूपमें ब्रह्मानन्दमें मस्त हो जाते हैं यही बात उसमें सुन्दर ढंगसे लिखी है। संन्यासीके सम्बन्धमें प्राचीन ग्रन्थोंमें लिखा भी है कि वह जैसे माताके गर्भसे बाहर आनेके

समय था वैसे ही रहे—“यथाजातरूपधरः ।” इसलिये इस संन्यासको प्रकृतिगर्भ कहना सर्वथा युक्त है ।

इस प्रकार छठे अध्यायतक जो बातें लिखी गई हैं उनके अलावे और कोई नवीन विषय तो रह जाता ही नहीं । यही बातें आवश्यक थी । इन्हींसे काम भी चल जाता है । शेष बात तो कोई ऐसी आवश्यक बच जाती है नहीं, जो गीता-धर्मके लिये जरूरी हो और इसीलिये जिसका स्वतंत्र रूपसे विवेचन आवश्यक हो जाय । हाँ, यह हो सकता है कि जिन विषयोंका निरूपण अबतक हो चुका है उनकी गंभीरता और अहमियतका खयाल करके उन्हींपर प्रकारान्तरसे प्रकाश डाला जाय । उन्हें इस प्रकार बताया जाय, दिखाया जाय कि वे हृदयंगम हो जायें । इस जरूरतसे इनकार किया जा सकता नहीं । गीताने भी ऐसा ही समझके शेष १२ अध्यायोंमें यही काम किया है । अठारहवेंमें इसके सिवाय सभी बातोंका उपसंहार भी कर दिया है । इसीलिये सातवें अध्यायमें कोई नया विषय न देके ज्ञान और विज्ञानकी ही बातें कही गई हैं । मगर कहीं लोग ऐसा न समझ लें कि यह बात केवल सातवें अध्यायका ही प्रतिपाद्य विषय है, इसीलिये नवेंके शुरूमें ही पुनरपि उसीका उल्लेख कर दिया है ।

यहाँ पर ज्ञान और विज्ञानका मतलब समझ लेनेपर आगे बढ़नेमें आसानी होगी । पढ़-सुनके या देखके किसी बातकी साधारण जानकारीकी ही ज्ञान कहते हैं । विज्ञान उसी बातकी विशेष जानकारीका नाम है । इसके दो भाग किये जा सकते हैं । एक तो यह कि किसी बातके सामान्य (General) निरूपण, जिससे सामान्य ज्ञान हो जाय, के बाद उसका पुनरपि ब्योरेवार (detailed) निरूपण हो जाय । इससे पहलेकी अपेक्षा ज्यादा जानकारी उसी चीजकी जरूर होती है । दूसरा यह कि जिस ब्योरेका निरूपण किया गया हो उसीको प्रयोग (experiment) करके साफ-साफ दिखा-सुना दिया जाय । इस प्रकार अपनी आँखों देख लेने, छू लेने या सुन लेनेपर पूरी-पूरी जानकारी हो जाती है, जिससे वह बात दिल-दिमागमें अच्छी तरह बैठ जाती है । हमने किसीको कह दिया, उसने सुन लिया या कहीं पढ़ लिया कि सूतसे कपड़ा तैयार होता है । इस तरह जो उसे जानकारी हुई वही ज्ञान है । उसके बाद सामने कपड़ा रखके उसके सूतोंको दिखला दिया, तो उसको विज्ञान हुआ—विशेष जानकारी हुई । मगर सूतका तानाबाना करके उसके सामने ही यदि कपड़ा बुन दिया तो यह भी विज्ञान हुआ और इसके चलते उसके दिल-दिमागमें यही बात पक्की तौरसे जम जाती है ।

गीतामें भी शुरूके छे अध्यायोंमें जिन बातोंका निरूपण हुआ है वह तो ज्ञान

हुआ । मगर उन बातोंके प्रकारान्तरमे निरूपण करनेके साथ ही सातवेंमें सृष्टिके कारणों आदिका विशेष विवरण दिया है ।

आठवेंमें अधिभूत आदिके निरूपणके साथ ही उत्तरायण आदिका विशेष वर्णन किया है ।

नवेंमें फिर प्रकृतिसे सृष्टि और प्रलयके निरूपणके साथ क्रतु, यज्ञ, मंत्र आदिके रूपमे इस सृष्टिको भगवानका ही रूप कहा है ।

दसवेंमे इसी बातका विशेष ब्योरा दिया है कि सृष्टिकी कौन-कौनसी चीजें खासतौरसे भगवानके स्वरूपमे आ जाती हैं ।

इस तरह जिस तत्त्वज्ञानकी बान दूसरे अध्यायसे शुरू हुई उसीको पुष्ट करनेके लिये इन चारो अध्यायोंमें विभिन्न ढंगसे बातें कही गई हैं । सृष्टिके महत्त्वपूर्ण पदार्थोंकी ओर तो लोगोका ध्यान खामखा ज्यादा आकृष्ट होता है खुद-बखुद । अब यदि उन पदार्थोंको भगवानका ही रूप या उन्हीसे साक्षात् बने हुए बताया जाय तो और भी ज्यादा ध्यान उधर जाता है । हम तो कही चुके हैं कि आत्मा, परमात्मा और पिण्ड, ब्रह्मांड इन चारोमे एक ही बुद्धि—सम बुद्धि ही—तत्त्वज्ञान है । इस निरूपणसे उसी ज्ञानमे मदद मिलती है । इस प्रकार ब्योरेवार निरूपणके द्वारा विज्ञानमे ही ये चारो अध्याय मदद करते हैं । ७वेंका विषय जो ज्ञान-विज्ञान कहा है वह तो कोई नई चीज है नहीं । इसमे ज्ञान या विज्ञानका स्वरूप बताया गया है नहीं कि वही इसका विषय हो । सिर्फ पहलेके ही ज्ञानकी पुष्टि की गई है । इसी प्रकार नवेंका विषय राजविद्या-राज-ह्य लिखा है । मगर उसके दूसरे ही श्लोकमे ज्ञान-विज्ञानका ही नाम राजविद्या-राजगुह्य कहा गया है । इसलिये यह भी कोई नई चीज है नहीं । आठवेंका विषय जो तारक ब्रह्म या अक्षरब्रह्म है वह भी कोई नई चीज नहीं है । अविनाशी ब्रह्म या आत्माके ही ज्ञानसे लोग तर जाते हैं—मुक्त होते हैं और उसका प्रतिपादन पहले होई चुका है । ओंकारको भी इसीलिये अक्षर या तारक कहते हैं कि ब्रह्मका ही वह प्रतीक है, प्रतिपादक है । दसवेंको तो विभूतिका अध्याय कहा ही है और विभूति है वही भगवानका विस्तार । इसलिये यह भी कोई स्वतंत्र विषय नहीं है ।

इस प्रकार ब्योरेके प्रतिपादनके बाद पूरी तौरसे दिमागमे बैठानेके लिये प्रत्यक्ष ही उसी चीजको दिखाना जरूरी होता है और ग्यारहवें अध्यायमें यही बात की गई है । भगवानने अर्जुनको दिव्य दृष्टि दी है और उसने देखा है कि भगवानसे ही सारी सृष्टि कैसे बनती और उसीमें फिर लीन हो जाती है । यदि

प्रयोगशालामें कोई अजनबी भी जाय तो यंत्रों तथा विज्ञानके बलसे उसे अजीब चीजें दीखती हैं जो दिमागमें पहले नहीं आती थीं। कहना चाहिये कि उसे भी दिव्य-दृष्टि ही मिली है। दिव्य-दृष्टि के मींग पूछें तो होती नहीं। जिससे आश्चर्यजनक चीजें दीखें और बातें मालूम हों वही दिव्य-दृष्टि है। इसलिये ११वेंमें विज्ञानकी ही प्रक्रिया है।

ग्यारहवेंके अन्तमें जिम माकार भगवानकी बात आ गई है उसकी और उसीके साथ निराकारकी भी जानकारीका मुक्ताबिला ही बारहवेंमें है। यदि उससे अन्नवाले भवननिरूपणको १४वेंके अन्तके गुणातीत तथा दूसरेके अन्तके स्थितप्रज्ञके निरूपणसे मिलायें तो पता चलेगा कि तीनों एक ही हैं। इसीसे मालूम होना है कि बारहवकी भक्ति तत्त्वज्ञान ही है जो पहले ही आ गया है। यहाँ सिर्फ ब्योरा है उमीकी प्राप्तिके उपायका।

१३वेंमें क्षेत्रज्ञेयज्ञका निरूपण भी वही विज्ञानकी बात है।

१४वेंका गुणनिरूपण सृष्टिके स्वाम पहलूका ही दार्शनिक ब्योरा है।

पन्द्रहमे पुरुषोत्तम या भगवान और जन्ममरणादिकी बातें, १६वेंमें आमुर सम्पत्तिकी बात और १७वेंकी श्रद्धा विज्ञानमे घनिष्ठ सम्बन्ध रखती है।

इसमें तथा १८वेंमें गुणोंके हिसाबसे पदार्थोंका विवेचन गुण-विभागमें ही आ जाता है। अन्नमें और गुरुमें भी १८वेंमें कर्म, त्याग आदिका ही उपसंहार एवं मंन्यामकी बात है जो पहले आ चुका है। ध्यानयोग भी पहले आया ही है। उसीका यह उपसंहार है।

योग और योगशास्त्र

गीताके योग शब्दको लेके कुछ लोगोंने जानें क्या-क्या उद्दानें मारी हैं और गीताका अर्थ ही मंन्यास-विरोधी योग उसीके बलपर कर लिया है। इतना ही नहीं। ज्ञानमार्गके टीकाकारों और शंकर वगैरहपर उनने काफी ताने-तिन्ने भी कसे हैं और खंडन-मंडन भी किया है। उनने इस योग, हर अध्यायके अन्तके समाप्ति सूचक "इतिश्री" आदि वचनोंमें "योगशास्त्रे" तथा "भगवद्गीतासु" शब्दोंको बार-बार देखके यहो निश्चय किया है कि एक तो गीतामें केवल प्रवृत्ति रूप योग या मंन्याम-विरोधी कर्मका ही निरूपण है—यह उसीका शास्त्र है; दूसरे यह योग भागवत या महाभारतवाला भागवतधर्म या नारायणीय धर्म ही है। उन्होंने उमें ही गीताका प्रतिपाद्य विषय माना है। इसीलिये जरूरत हो जाती है कि इन बातोंपर भी चलते-चलाते थोड़ा प्रकाश डाल दिया जाय।

हम कुछ भी कहनेके पहले साफ कह देना चाहते हैं कि गीताका विषय न तो भागवतधर्म है और न कुछ दूसरा ही । उसका तो अपना ही गीताधर्म है जो और कहीं नहीं पाया जाता है । यही तो गीताकी खबी है और इसीलिये उसकी सर्वमान्यता है । दूसरोंकी नकल करनेमें उसकी इतनी कद्र, इतनी प्रतिष्ठा कभी हो नहीं सकती थी । तब उसको अपनी विशेषता हाती ही क्या कि लोग उसपर टूट पड़ते ? यह बात तो हमने अबतक अच्छी तरह मिद्ध कर दी है । यह भी तो कही चुके हैं कि गीताने यदि प्रसंगवश या जरूरत समझके दूसरोंकी बातें भी ली हैं तो उनपर अपना ही रंग चढा दिया है । मगर भागवत धर्मपर कोनसा अपना रंग उमने चढाया है यह तो किसीने नहीं कहा । अगर रंग चढे भी तो जब गीताका मुख्य विषय दूसरोंका ही ठहरा, न कि अपना स्वाम, तब तो उसकी विशेषता जाती ही रही । शास्त्रों और ग्रन्थोंकी विशेषता होती है मालिकतामें । उनकी जरूरत होती है किसी नये विषयके प्रतिपादनमें । यही दुनियाका नियम एवं सर्वमान्य सिद्धान्त है । लेकिन ओर भी सुनिये ।

सबसे पहले सभी अध्यायोंके अन्तमें लिखे “योगशास्त्रे” और “भगवद्-गीतामु” को ही ले । जब इस बार-बार लिखे योग शब्दमें कोई खास अभिप्राय लेने या इसे स्वाम मानी पिन्हानेका यत्न किया जाता है तो हमें आश्चर्य होता है । गीताका योग शब्द तो इतने अर्थोंमें आया है कि कुछ कहिये मत । अमर-कोषके “योगः संहतनोपायध्यानमग्नियुक्तिषु” (३।३।२२) में जितने अर्थ इस शब्दके लिखे गये हैं और उनके विवरणके रूपमें जो बीसियों प्रकारके अर्थ पातं-जलदर्शन, महाभारत या ज्योतिष ग्रन्थोंमें आते हैं प्राय सभी अर्थोंमें गीताने योगशब्दको लिखके ऊपरसे कुछ नये मानी भी जोड़े हैं । उसने अपना खास अर्थ भी इस शब्दको पिन्हाया है । यदि गीताके १८वें अध्यायके अन्तमें ७४-७६ श्लोकोंको गौरसे देखा जाय तो पता चलेगा कि गीताके समूचे मवादको भी योग ही कहा है । यह तो हम पहले बता चुके हैं कि गीताका अपना योग क्या है । और भी देखिये कि पहले अध्यायमें जिस अर्जुनके विषादकी ही बात मानी जाती है उसे भी ‘विषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः’ शब्दोंमें साफ ही योग कह दिया है । भला इसका क्या सम्बन्ध है भागवत धर्मके साथ ? अध्यायोंके अन्तमें जो योग शब्द आये हैं वह तो अलग-अलग प्रत्येक अध्यायमें प्रतिपादित बातोंके ही मानीमें हैं । जबतक यह मिद्ध न हो जाय कि सभी प्रतिपादित बातें भागवत-धर्म ही हैं तबतक उन योग शब्दोंसे यह कैसे माना जाय कि वे भागवतधर्मके ही प्रतिपादक हैं ? ऐसा माननेमें तो अन्योन्याय्य दोष हो जायगा । यही कारण है कि हर अध्यायमें लिखी बातोंको ही अन्तमें लिखके आगे योग शब्द जोड़

दिया गया है। इसलिये उन शब्दोंसे ऐसा अर्थ निकालना सिर्फ बालकी खाल खींचना है।

रह गई बात “भगवद्गीतासु” या “श्रीमद्भगवद्गीतासु” शब्दकी। हम तो इसमें भी कोई खास बात नहीं देखते। इससे यदि भागवतधर्मको सिद्ध करनेकी कोशिश की जाती है तो फिर वही बालकी खालवाली बान आ जाती है। यह तो सभी मानते हैं कि गीता तो उपनिषदोंका ही रूपान्तर है—उपनिषद् ही है। फर्क सिर्फ यही है कि उपनिषदोंको भगवानने खुद अपने शब्दोंमें जब पुनरपि कह दिया तभी उसका नाम भगवद्गीतोपनिषद् पड गया। गीता शब्द जिस गै धातुसे बनता है तथा उसका अर्थ जो गान लिखा है उसके मानी वर्गन या कथन है। फिर वह कथन चाहे तान-स्वरके साथ हो या साधारण शब्दोंमें ही हो। गान भी तो केवल सामवेदमें ही होता है। मगर “वेदैः सांगपदक्रमोपनिषदैर्गार्यंति यं सामगाः”में तो सभी वेदोंमें और उपनिषदोंमें भी गानकी बात ही लिखी है। यहाँतक कि वेदके अग व्याकरणादिमें भी गान ही कहा गया है। मगर वहाँ तो गान—ताल-स्वरके साथ—असंभव है। हम आपका गुण गाने रहते हैं, ऐसा कहनेका अर्थ केवल बयान ही होता है, न कि राग और तालके साथ गाना। यही बात गीता या भगवद्गीतामें भी है। उपनिषद् स्त्रीलिंग तथा अनेक है। इसीलिये ‘गीतासु’में स्त्रीलिंग और बहुवचन प्रयोग है, जैसा कि बहुवचन ‘उपनिषत्सु’में है। आमनौरसे गीता शब्द भी इसीलिये स्त्रीलिंग हो गया। नहीं तो ‘गीत’ होता। यदि गौरसे देखा जाय तो गीतामें मौके-मौकेसे कुल २८ बार “श्रीभगवानुवाच” शब्द आये हैं। इनमें केवल ग्यारहवें अध्यायमें चार बार, दूसरे और छठमें तीन-तीन बार, तीसरे, चौथे, दसवें और चौदहवें दो-दो बार तथा शेष अध्यायोंमें एक-एक बार आये हैं। इनका अर्थ है कि “श्रीभगवान् बोले।” चाहे श्रीभगवान् कहें या श्रीमद्भगवान् कहें, दोनोंका अर्थ एक ही है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि गीतामें जो कुछ उपदेश दिया है या वर्णन किया है वह श्रीमद्भगवान्ने ही। बस, इसीलिये इसका नाम श्रीमद्भगवद्गीता हो गया; न कि किसी और कारणसे। इतनेसे ही जानें कहाँसे नारायणीयधर्मको यहाँ उठा लाना और गीताके माथे उसे पटकना बहुत दूरकी कौड़ी लाना है।

योग शब्दके बारेमें जरा और भी कुछ जान लेना अच्छा होगा। गीता में केवल योग शब्द प्रायः १३५ बार आया है। प्रायः उम्मीके मानीमें उसी युज् धातुसे बने युञ्जन्, युक्ता, युक्त आदि शब्द भी कई बार आये हैं। मगर उन्हें छोड़के सीधे योग शब्द हर अध्यायके अन्तके समाप्ति-सूचक संकल्प वाक्यमें दो-दो बार आये हैं। इस प्रकार यदि इन ३६ को निकाल बाहर करें तो प्रायः सौ

बार गीताके भीतरके श्लोकोंमें यह शब्द पाया जायगा । इनमें चौथे, पाँचवें, छठे तथा आठवें आदिमें कुछ बार पातंजल योगके अर्थमें ही यह शब्द आया है, या ऐसे अर्थमें ही जिसमें पातंजल योग भी समाविष्ट है । तीसरे अध्यायके “कर्मयोग” (३।१) में और “योगिनः कर्म” (५।११) में भी योग शब्द साधारण कर्मके ही मानीये आया है । इसीलिये वहाँ कर्मयोग शब्दका वह विशेष अर्थ नहीं है जो उमपर कर्मयोग-शास्त्रके नामसे लादा जाता है । इसी तरह “यत्रकाले त्वनावृत्तिम्” आदि (८।१३-२७) श्लोकोंमें कई बार योग और योगी शब्द साधारण कर्म करने-वालोंके भी अर्थ—व्यापक अर्थ—में आया है । “योगक्षेम” (९।२२) और योग-माया समावृत्तः” (७।२५) का योग शब्द भी अप्राप्तकी प्राप्ति आदि दूसरे ही अर्थोंमें है । दसवें अध्यायमें कई बार योग शब्द विभूति शब्दके साथ आया है और वह भगवानकी शक्ति का ही वाचक है । बारहवेंमें भी कितनी ही बार यह शब्द अभ्यास वगैरह दूसरे अर्थमें ही प्रयुक्त हुआ है । तेरहवेंके “अन्ये साख्येन योगेन” (१३।२४) में तो साफ ही योगका अर्थ जान है ।

इस प्रकार यदि ध्यानमें देखा जाय तो दस ही बीस बार योग शब्द उम अर्थमें मुश्किलमें आया है, जिसका निरूपण “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (२।४७-४८) में किया गया है, हालाँकि उम योगका भी जो निरूपण हमने किया है और जिसे गीताधर्म माना है वह ऐसा है कि उमके भीतर कर्मका करना और उसका मंन्यास दोनों ही जा जाने हैं । मगर यदि यह भी न मानें और योगका अर्थ वहाँ वही मानें जो गीतारहस्यमें माना गया है, तो भी आखिर इससे क्या मतलब निकलता है ? गीताके श्लोकोंमें जो सैकड़ों बारमें ज्यादा योग शब्द आया है उसमें यदि दस या बीस ही बार अमंदिग्ध रूपसे उम अर्थमें आया है और बाकी दूसरे-दूसरे अर्थोंमें, तो योग शब्दके बारेमें यह दावा कैसे किया जा सकता है कि वह प्रधान-तया गीतामें उमी भागवतधर्मका ही प्रतिपादक है ? चाहे आवंशमें आके औरोंको भले ही कह दिया जाय कि वे तो शब्दोंका अर्थ जबर्दस्ती करके अपने सम्प्रदायकी पुष्टि करना चाहते हैं । मगर यह इलजाम तो उलटे इलजाम लगानेवालोंपर ही पड़ जाता है । यों ता चाहे जा भी दूसरोंपर दोष मढ़ दे सकता है । मगर हम तो ईमानदारीकी बात चाहते हैं, न कि खीचतान ।

सिद्धि और संसिद्धि

योग शब्द जैसा तो नहीं, लेकिन सिद्धि और संसिद्धि शब्दों या इसी अर्थमें प्रयुक्त सिद्ध एवं संसिद्ध शब्दोंको लेकर भी गीताके श्लोकोंके अर्थोंमें और इसीलिये कभी-कभी सैद्धान्तिक बातोंतकमें कुछ न कुछ गड़बड़ हो जाया करती है ।

आमतौरसे ये शब्द जिस मानीमें आया करते है वह न होके गोतामें इन शब्दोंके कुछ खास मानी प्रसंगवश हो जाते है, खासकर संसिद्धि शब्दके । मगर लोग साधारणतया पुराने ढंगसे ही अर्थ लगाके या तो खुद घपलेमें पड़ जाते है, या अपना मतलब निकालनेमें कामयाब हो जाते है । ; सीलिये इनके अर्थका भी थोडासा विचार कर लेना जरूरी है ।

सिद्धि और सिद्ध शब्द अलौकिक चमत्कार और करिश्मोंके ही सम्बन्धमें आमतौरसे बोले जाते है । साधु-फकीरोंको या मंत्रतंत्रका अनुष्ठान करके जो लोग कामयाबी हासिल करते एवं चमत्कारकी बातें करने है उन्हीको सिद्ध और उनकी शक्तिको सिद्धि कहते है । इसी सिद्धिकी अणिमा, महिमा आदि आठ किस्मे पुराने ग्रंथोमे पाई जाती है । अणिमाके मानी है छोटेमे छोटा बन जाना और महिमाके मानी बडेसे बडा । लंकाप्रवेशके समय हनुमानकी इन दोनों सिद्धि-योंका बयान मिलता है जब वे लंकाराक्षमीको चकमा देके भीतर घुस रहे थे । पातजल योग-सूत्रोंके “ते ममाधावपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः” (३।३७) में इसी सिद्धिका जिक्र है जिसके चलते योगी भूत भविष्यकी बातें जान लेता, दूसरोंके दिलकी बातें समझ लेता और पक्षि-पशुओंके शब्दोंका भी अर्थ जानता है । इसी तरहकी और भी बातें है । इसी प्रकार “अहिमाप्रतिष्ठायाम् तत्सन्निधौ वैरत्यागः” (२।३५), “सत्यप्रतिष्ठायाम् क्रियाफलाश्रयन्त्रम्” (२।३६) आदि योगसूत्रोंमें जो लिखा गया है कि पूरे अहिंसकको माँप-बिच्छ और मिह-भाव आदि भी नही छूने और पूरा मत्यवादी जो भी -उ देता है वह जरूर हो जाता है, उमे भी ऐसे आदमीकी सिद्धि या शक्ति ही उन सूत्रोंके व्यासभाष्यमें यों कहा गया है, “तदा तत्कृतमैश्वर्यं योगिनः सिद्धिमूचकं भवति ।” इसी प्रकार किसी कामके पूरा हो जानेको भी सिद्धि बोलते है और कहते है कि हमारा कार्य सिद्ध हो गया । “सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा” (२।४८) मे गीताने भी इसी मानीमें सिद्धि शब्दका प्रयोग किया है । “गन्धर्वयथासुरसिद्धसंघाः” (१।१।२२) तथा “सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसंघाः” (१।१।३६) मे जो सिद्ध शब्द है वह पूर्वोक्त योगसिद्धि जैसे ही अर्थमे आये है । देवताओके एक ऐसे दं दलको सिद्ध कहते हैं । गीतामे इनका केवल नाम आ गया है, न कि गीताके प्रतिपादिन विषयमे ये आते है । क्योंकि गीताका विषय तो ऐसा है जिसका उपयोग हम दैनिक जीवनमें कर सकते है और ये सिद्ध है अलौकिक दुनियाके पदार्थ । इसलिये ऐसे स्थानोंमें तो कोई गडबड होती ही नही । यहाँ तो ठीक ही काम चलता है ।

मगर दिक्कत होती है और-और श्लोकोंमे । “न च संन्यसनादेवसिद्धिं समधिगच्छति” (३।४), कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः” (३।२०),

“कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः । भिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति-
कर्मजा” (४।१२), “तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति” (४।३८),
“अप्राप्य योगमसिद्धिका गतिं कृष्ण गच्छति” (६।३७), “यतते च ततो भूयः
संसिद्धीं कुरुनन्दन” (६।४३), “अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परागतिम्”
(६।४५), “नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमांगताः” (८।१५), “मदर्थमपि
कर्माणि कुर्वन्सिद्धिमवाप्स्यसि” (१२।१०), “यज्ज्ञात्वामुनयः सर्वे परामिद्धिमितो
गताः” (१४।१), “स्वेस्वे कर्मण्यभिरतः मसिद्धिं लभन्ते नरः । स्वकर्मनिरतः सिद्धिं
यथाविन्दति तच्छृणु” (१८।४५), “स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य मिद्धिं विन्दति मानवः”
(१८।४६), “नैष्कर्म्यमिद्धिं परमा संन्यासेनाधिगच्छति” (१८।४९) और
“मिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे” (१८।५०) श्लोकोमे ही यह
दिक्कत होती है ।

इनपर कुछ भी विचार करनेके पूर्व यह जान लेना होगा कि कर्मोंके अनेक
नतीजोंमे एक यह भी है कि उनसे हृदय, मन या अन्तःकरणकी शुद्धि होती है ।
“योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये” (१।११) मे आत्मशुद्धिका मनकी
शुद्धि ही अर्थ है । इसीलिये वही योगी शब्दका अर्थ है माधारण कर्मों, न कि
गीताका योगी । क्योंकि उसका तो मन पहले ही शुद्ध हो जाता है । वह मनकी
शुद्धिके लिये कर्म क्यों करेगा ? बिना मन शुद्धिके वह योगी होई नहीं सकता ।
इसीलिये योगी हो जागपर मनःशुद्धिका प्रश्न उठना ही नहीं । फलतः यदि पूर्वा-
परका विचार किया जाय तो “मदर्थमपि” (१-१०) मे भी मिद्धिका अर्थ है
मनःशुद्धि ही । इसी प्रकार (१८।४५-४६) मे भी सिद्धि और संसिद्धिका अर्थ
मनकी शुद्धि ही है और वह है उसकी चंचलताकी निवृत्ति या रागद्वेषमे छुटकारा ।
“तत्स्वयं योगसंसिद्धः” (४।३८) मे भी यही अर्थ है ।

इसके सिवाय (८।१५), (१४।१) और (१८।४९) इन तीन श्लोकोंमे सिद्धि
तथा संसिद्धि शब्दमें एक विशेषण लगा है जो दो जगह ‘परमा’ है और एक
जगह ‘परा’ । मगर दोनोंका अर्थ एक ही है और है वह ‘ऊँचे दर्जेकी या सर्वश्रेष्ठ’
यही । इनमे जो (१४।१) का सिद्धि शब्द है उसीका विशेषण ‘परा’ है । फलतः
परासिद्धिका अर्थ है परम कल्याण या मुक्ति ही । परके साथ जुटनेमे मिद्धि शब्द
उस प्रसंगमे सिवाय मुक्ति या चरमलक्ष्यसिद्धिके अन्य अर्थका वाचक होई नहीं सकता
है । रह गये शेष दो श्लोकोंवाले सिद्धि शब्द । सो यदि उनके भी इधर-उधरके
श्लोकोंके अर्थोंपर पूरा गौर करें तो उनका अर्थ होता है पूर्ण रीतिसे कर्मत्याग ।
परम विशेषण कर्मत्यागकी रहने-मही भी त्रुटियों एवं कमियोंको पूरा करके पूर्ण
रीतिसे कर्मोंमे छुटकारेकी बात ही कहता है । केवल संसिद्धि कहनेसे भी संभवतः

सफलता अर्थ होके कर्मोंसे छुटकारा अर्थ तो होता, मगर उममें शायद खामोकी गुंजाइश रह जाती। १८वें अध्यायके उम श्लोकके बादवालेमें जो सिद्धि शब्द है वह तो परमसंसिद्धिका ही अनुवादमात्र है। इसलिये उसका भी वही अर्थ है।

यदि 'संन्यासस्तु' (५।६), 'नियतस्य तु' (१८।७) तथा "भवत्यत्यागिनांम्" (१८।१२) में देखे कि ब्रह्म और संन्यास शब्दोंके अर्थ किम तरह पूर्व और उत्तरके वाक्योंके मिलानेमें निश्चित होते हैं और वही रीति (३।४) श्लोकमें लगायें तो वहाँ सिद्धिका अर्थ होगा नैष्कर्म्य, संन्यासकी सिद्धि या उमकी पूर्णता। इमी प्रकार (४।१२) में भी सिद्धिका अर्थ है फलप्राप्ति या लक्ष्यसिद्धि। छठें अध्यायमें तो योगका प्रकरण है। इसलिये उमके ३५, ४३ और ४५ श्लोकोंमें संसिद्धिका व्यापक अर्थ है, जिसमें मनकी शुद्धिरूप योगसिद्धि और ज्ञानकी प्राप्ति भी आ जाती है। इस प्रकार हमने देखा कि आद्य मूँदके या बिना मोचे-विचारे अर्थ करनेसे इन शब्दोंके अर्थोंकी जानकारीमें गड़बड़ हो सकती है।

गीतामें पुनरुक्ति

गीताके पढनेवालोंको प्रायः अनेक बातोंकी पुनरुक्ति मिलती है और कभी-कभी तो तबीअत ऊब जाती है कि यह क्या पिष्टपेषण हो रहा। मगर कई कारणोंसे यह बात अनिवाय थी। एक तो गहन विषयोंका विवेचन ठहरा। यदि एक ही बार कहके छोड़ दिया जाय तो क्या यह संभव है कि मनुनेवालेके दिमागमें वह बातें बैठ जायेंगी? हमने तो ताजीमें ताजी अंग्रेजीकी किताबोंमें देखा है कि कठिन बातोंको लेकर उन्हें बीमियों बार दुहराते हैं। यह दूसरी बात है कि अनेक ढंगसे वही बातें कहके ही दुहराते हैं। गीतामें भी एक ही बात प्रकारान्तर और शब्दान्तरमें ही कही गई है, यह तो निर्विवाद है। अतएव गीताके उपदेश—गीताधर्म—की गहनताका खयाल करके पुनरावृत्ति उचित ही मानी जानी चाहिये।

गीताकी शैली पौराणिक

दूसरी बात यह है कि गीताका विषय और उमके तक वगैरह जरूर दार्शनिक है; मगर विषय प्रतिपादनकी शैली पौराणिक है और गीताकी यह एक खास खूबी है। दार्शनिक रीति रूखा और सूखती होती है, नीरस होती है। फलतः सर्वसाधारणके दिमागमें यह बात जँचती नहीं, जिससे लोग ऊब जाते हैं। फिर भी दार्शनिक इसकी पर्वा करते नहीं। उन्हें तो मत्यका प्रतिपादन करना होता

है। वे उपदेशक और प्रचारक तो होते नहीं कि लोगोंके दिल-दिमागको देखते फिरे। मगर गीता तो उपदेशकका काम करती है। इसका तो काम ही है सार्वजनिक जीवनमें सम्बन्ध रखनेवाले कामोंका विवेचन करना और उनके रहस्यको लोगोंके दिल-दिमागमें पहुँचाना। इसीलिये उसने पौराणिक शैली अख्तियार की है। इसकी विशेषता यही है कि संवाद, प्रश्नोत्तर या कथनोपकथनके रूपमें यह बातें हममें रखी गई हैं। इससे प्रसंग रुचिकर हो जाता है, उसमें सरसता आ जाती है। बच्चोंके लिये यह संवादकी ही प्रणाली ज्यादा हितकर मानी जाती है। हितोपदेशमें यही बात पाई जाती है और पुराणोंमें भी। इसके चलते कठिनसे कठिन विषय भी आलंकारिक ढंगसे प्रतिपादित हाके सहज बन जाते हैं। चौदहवें अध्यायमें गर्भधारणके रूपमें सृष्टिका निरूपण कितना सुन्दर है! अर्जुनको दूसरे अध्यायमें जो डाटा गया है कि मुँह कैसे दिखाओगे वह कितना अनूठा है! पन्द्रहवें, मरणके समयजीव सभी संस्कारोंको लेके माथ ही जाता है, इन्नाका कितना सुन्दर वर्णन वायुके द्वारा फूलोंकी गन्ध ले जानेकी बातमें किया गया है!

गीतोपदेश ऐतिहासिक

हमें एक ही बात और कहके उपसंहार करना है। गीताके प्राचीन टीकाकारोंमें किमी-किमीने गीताके वर्णनको केवल आलंकारिक मानके अर्जुन, कृष्ण आदिको ऐतिहासिक पुरुषोंकी जगह कुछ और ही माना है। उपदेश और उपदेश्य—गुरु तथा शिष्य—आदिको ही कृष्ण, अर्जुन आदिका रूप उनने दिया है और हम तरह अपनी कल्पनाका महल उमी नीवपर खड़ा किया है। मगर हमें उमसे यह पता नहीं चल सका था कि ऐसा करके वे लोग सचमच महाभारत, गीता, उम युद्ध और कौरव-पांडव आदिको ऐतिहासिक पदार्थ नहीं मानते। क्योंकि हम बातकी झूठक उनकी टीकाओंमें पाई नहीं जाती।

परन्तु कुछ आधुनिक लोगोंने यह कहके गीताको ही ऐतिहासिकतासे हटाना चाहा है कि प्रायः ब्रह्म लाख फोजों—क्योंकि १८ अश्विहिणियाँ वहाँ मानी जाती हैं और एक अश्विहिणीमें प्रायः एक लाख आदमी अलावे घोड़े, हाथी, तोप आदिके होते थे—के बीचमें, जब वह प्रहार करने हीको था, यह गीतोपदेश असंभव था। इसके लिये समय कहाँ था? इसीलिये कविने पीछेसे कृष्ण और अर्जुनके नामपर उसे रचके महाभारतमें घुसेड़ दिया है।

मगर यदि वह जरा भी सोचे तो पता चले कि इस गीतोपदेशके लिये दो-चार घंटेकी जरूरत नहीं थी। सात सौ श्लोकोंका पाठ तेजीसे एक घंटेमें पूरा हो जाता है। किन्तु वहाँ श्लोक बोले गये, सो भी ठहर-ठहरके, यह बात तो है

नहीं। कृष्णने अर्जुनको प्रचलित भाषामें उपदेश किया। एक घंटेके लेखरको लिखनेमें पोथा बन जाता है। गोतोपदेशमें तो कुछ ही मिनटोंकी था ज्यादेसे ज्यादा आधे घंटेकी जरूरत थी। विश्वरूपका लेखर तो हुआ भी नहीं। वह तो दिखा दिया गया। अर्जुन ऐसा कुन्द थोड़े ही था कि समझता न था और बार-बार रगड़-रगड़के प्छता था। अतः उस मीकेपर भी दस-बीस मिनटका समय निकाल लेना कुछ कठिन न था।

फिर भी हमारे ही देशके कुछ महापुरुषोंने जब यह कह दिया कि महाभारतकी बातें ऐतिहासिक नहीं, किन्तु कविकल्पित है, इसलिये गीताका संवाद भी वैसा ही है, तो हमे मर्मान्तिक वेदना हुई। केवल हमीको नहीं। हमारे जैसे कितनोंको यह कष्ट हुआ। उसी समय कइयोने हमसे अनुरोध किया कि आप इसका प्रतिपादन समुचित रूपसे करें। वे हमारे गीता-प्रेमको जानते थे। इमीसे उनने ऐसा कहा। यदि गीतामें किसीका अपना सिद्धान्त और उसकी हिंसा-अहिंसा न मिले तो इममें गीताका क्या दोष? वह तो रत्नाकार सागर है। गोते लगाइये तो कुछ मोती मूंगे कभी न कभी उसमेसे ऊपर लाइयेगा ही। मगर आप जो चाहें सोई उसमेसे लायें यह असम्भव है, और ऐसा न होनेपर रत्नाकारके मूलमें आघात करना उचित नहीं। गीताके अपने सिद्धान्त हैं—गीताधर्म एक खास चीज है जो उसीका है, न कि किसी औरका।

ऐतिहासिकताकी बात यों है। आजसे हजारों साल पूर्व कुमारिल भट्टने मोमांसादर्शनकी टीका, तन्त्रवार्तिकमें, सदाचारके प्रसंगसे अर्जुनादि पांडवों और कृष्णके कामोंपर आक्षेप करके पुनः उसका समर्थन किया है। दूसरेकी दृष्टिमें हमारे सत्पुरुषोंका काम खटका था। इसलिये वे उन्हें भत्पुरुष नहीं मानते थे। कुमारिलने खटका हटाके सत्पुरुष करार दिया और कृष्णका नानिहाल पांडवोंके यहाँ माना।

ब्राह्मणग्रन्थों और उपनिषदों—खासकर छान्दोग्य वृहदारण्यक आदि—में बौसियों बार कुरुक्षेत्र और कुरुदेशका जिक्र आया है और वहाँ अकाल एवं पाला-पत्थरकी बात लिखी गई है। कुरुक्षेत्रका कुरु तो पांडवों तथा कौरवोंका पूर्वज ही था। हस्तो भी उनका पूर्वज था। इसीसे हस्तिनापुर नाम और स्थान पाये जाते हैं। कुरुक्षेत्रके युद्धकी स्मृति अभीतक वहाँ पाई जाती है और स्थान याद किये जाते हैं। छान्दोग्य उपनिषद्के चौथे अध्यायके १७वें खंडमें देवकीपुत्र कृष्णका उल्लेख है और ये थे पांडवोंके नातेदार यह अभी कहा है। सबसे बड़ी बात यह है कि भीष्मके मरणके समय माघमें कृत्तिका नक्षत्रका सूर्य लिखा मानके और

तैत्तिरीय आदि संहिताओंमें भी यही देखके महाभारतके युद्धका समय ईसासे पूर्व १४०० से लेकर २५०० सालके बीचमें गणितके आधारपर ठीक किया गया है। तिलकने ओगयनमें इमका बड़ा प्रामाणिक विवेचन किया है। इसके मिवाय बीमियों भारतीय तथा पाश्चात्य देशीय पुरातत्त्वज्ञोंने भी यह बात मानी है। तिलकने गीतारहस्यमें साफ ही लिखा है कि “सभी लोग मानते हैं कि “श्रीकृष्ण तथा पांडवोंके ऐतिहासिक पुरुष होनेमें कोई सन्देह नहीं है”, “चिन्तामणिराव वैद्यने प्रतिपादन किया है कि श्रीकृष्ण, यादव, पांडव तथा भारतीय युद्धका एक-ही काल है।” फिर निराधार बात क्यों कही जाय ? तब तो रामायण आदि हमारा सभी इतिहास डमी तरह खत्म होगा। महाभारत पुस्तकको पुराण न कहके इतिहास कहते हैं और पंचमवेद भी। उपनिषद्में भी ऐसा ही कहा है। तो क्या अब उसे निरा उपन्यास माना जाय ?

गीताधर्मका निष्कर्ष

जो कुछ कहना था कहा जा चुका। गीतार्थ और गीताधर्मको समझनेके लिये, हमारे जानते, इससे ज्यादा कहनेकी आवश्यकता नहीं है। इससे कमसे भी शायद ही काम चलता। इसीलिये इच्छा रहने हुए भी हम इस विवेचनको संक्षिप्त कर न सके। उममें हमे खतरा नजर आया। मगर अब हमे आशा है कि हमने जो कुछ लिखा है उसीकी कसौटीपर कमने पर गीताधर्मका होरा शानदार और खरा निकलेगा। हम जानते हैं कि उमके लिये सैकड़ों तराजू और कमोटियाँ अब-तक बन चुका है जो एकसे एक जबर्दस्त हैं। मगर हमारा अपना विश्वास है कि उनमें कहीं न कहीं कोई खामी है, त्रुटि है। जब सभीको अपने विश्वासकी स्वतन्त्रता है तो हमें भी अपने विचारके ही अनुसार कहने और लिखनेमें किसीको उज्र नहीं होना चाहिये। हम दूसरेके विचारोंको उनसे छीनने तो जाते नहीं कि कलह हो। हम तो कही चुके हैं कि गोता तो इमी बातको मानती है कि हर आदमी ईमानदारोसे अपने ही विचारोंके अनुसार बोले और काम करे। इसीलिये हमने पुराना कमोटियोंकी त्रुटियोंका खयाल करके ही यह कसौटी तैयार की है। हमें इसमें सफलता मिला है या विफलता, यह तो कइना हमारे वशके बाहरकी बात है। मगर “कर्मण्येवाधिकारस्ते” के अनुमार हम इसकी पर्वा करते ही नहीं। हमारी इस कसौटीमें भी त्रुटियाँ होंगी, इसे कौन इन्कार कर सकता है ? लेकिन गीतार्थ हृदयंगम करनेमें यदि इससे कुछ भी सहायता मिली तो यह व्यर्थ न होगी।

महाभारतकी उस बड़ी पोथीमें जनकपुरके धर्मव्यात्रका वर्णन मिलता है, जो

कसाईका काम करके ही अपनी जीविका करता था। उसीके सिलसिलेकी एक मृन्दर कहानी भी है जो गीताधर्मको आर्इनेकी तरह झलका देती है। कोई महात्मा किसी निर्जन प्रदेशमे जाके घोर तप और योगभ्यास करते थे। दीर्घ कालके निरन्तर प्रयत्नमे उन्हे मफलता मिली और योगसिद्धि प्राप्त हो गई। फिर क्या था ? उनने वह काम बन्द कर दिया और गाँवकी ओर चल पडे। लेकिन जानें क्या योगसिद्धिकी प्राप्तिके बाद भी उन्हे मन्तोष न था, भीतरसे नृष्टि मालूम न होती थी। खैर, रास्तेमे एक वृक्षके नीचे विथाम करी रहे थे कि ऊपरसे किसी बगुलेने उनके ऊपर विष्ठा गिरा दिया। उन्हे बड़ा गुस्सा आया और आँखें लाल करके जो बगुलेको देखा तो वह जलके खाक हो गया ! अब महात्माको विश्वास हो गया कि उन्हे अवश्य योगसिद्धि प्राप्त हो चुकी है।

फिर वह आगे चले। उनने भोजनका समय होनेसे गाँवमें एक गृहस्थके द्वारपर पहुँचके “भिक्षां देहि” की आवाज लगाई। देखा कि एक स्त्री भीतर है, जिसने उन्हे देखा भी और उनकी आवाज भी सुनी। मगर वह अपने काममे मस्त थी। इधर महात्माको द्वारपर खडे घंटों हो गये ! उस स्त्रीकी धृष्टतापूर्ण नादानीपर उन्हे क्रोध आया। ठीक भी था। सिद्ध पुरुषका यह घोर तिस्कार एक मामूली गृहस्थकी स्त्री करे ! मगर करते क्या ? आँखोंसे खून उगलते खडे रहे और दाँत पीसते रहे कि मंहार ही कर दूँ। इतनेमें भोजन लेके जो स्त्री आई तो आते ही उसने बेलाग मुना दिया कि आँखे क्या लाल किये खडे हैं ? मैं वृक्षवाला बगुला थोडे ही हूँ कि जला दीजियेगा ! अब तो उन्हे चीरो तो खून नहीं। सारी गर्मी ठंडी हो गई यह देखके कि इसे यह बात कैसे मालूम हो गई जो यहसे बहुत दूर जगलमे हुई थी ! फिर तो उन्हे अपनी तपःसिद्ध फीकी लगने लगी। खाना छोड़के उनने उस मातासे पूछा कि तुझे यह कैसे पता चला ? उसने कहा कि लीजिये भोजन कोजिये और जनकपुरमें धर्मव्याधके पास जाइये। वही सब कुछ बता देगा !

महात्मा वहाँसे सीधे जनकपुर रवाना हो गये। परोशान थे, हैरतमें थे। जनकपुर पहुँचके धर्मव्याधको पूछना शुरू किया कि कहाँ रहता है। समझते थे, वह तो कहीं तपोभूमिमे पडा बड़ा महात्मा होगा। मगर पूछते-पूछते एक हाटमें एक ओर एक आदमीको देखा कि मांस काटता और बेचता है और यही धर्मव्याध है ! सोचने लगे, उफ, यह क्या ? यही धर्मव्याध मुझे धर्म-कर्मका रहस्य बतायेगा ? मगर कौतुकवश खडे रहे। धर्मव्याधने एक बार उन्हे देखके मुस्करा दिया सही; मगर वह अपने काममें घंटों व्यस्त रहा। जब कामसे छुट्टी हो गई और दूकान समेट चुका तो उसने उनसे पूछा कि महात्मन्, कैसे चले ? क्या आपको उस स्त्रीने

भेजा है ? सिद्ध महात्मा तो और भी हैरान थे कि यह क्या ? स्त्री तो भला गृहस्थीका काम करती थी । मगर यह तो निरा कसाई है । फिर भी उसकी भी नाक काटना है ! खैर, हाँ कहके उसके साथ उसके घर गये ! उन्हे बैठाके पहले घण्टों वह अपने वद्ध माँ-बापकी सेवा करता रहा, जैसे वह स्त्री अपने पतिकी सेवा कर रही थी ! माँ-बापमे फुर्त पाके उमने उन्हे भी खिलाया-पिलाया ! पीछे उसने वात्तालाप शुरू करके कहा कि मैने पहले हजार कोशिश की थी कि इस हिंमामे बच्चों और दूसरी जीविका कर्ब । मगर विफल रहा । तब समझ लिया कि चलो जब यही भगवानकी मर्जी है तो रहे । बस, केवल कर्तव्यबुद्धिसे यह काम करता हूँ । सफलता-विफलता और हानि लाभकी जरा भी पर्वा नहीं करता । उसके बाद जो माग-सत्तू मिलता है उसीसे पहले अपने प्रत्यक्ष भगवान—माँ-बाप—की सेवा-शुश्रूषा करके उन्हे तृप्त करता हूँ । फिर यदि कोई अतिथि हो तो उसका मत्कार करके खुद भी खाता-पीता हूँ । यही मेरी दिनचर्या है, यही योगाभ्यास है, यही तपश्चर्या और यही भगवानकी पूजा है । वह स्त्री भी पतिके सिवाय किसी और को जानती ही नहीं । उसके लिये भगवान और सब कुछ वही एक पति ही है । यही उमकी योगमाधना है और यही न सिर्फ हम दोनोंके बल्कि मारे संसारके कर्मोंका रहस्य है, उनकी कुंजी है और वास्तविक सिद्धिका असली मार्ग है ।

इस आख्यानमे गीताधर्मका निचोड़ पाया जाता है । जबतक हम भगवानको, स्वर्ग, वैकुण्ठ, नर्क और मृतिको अपनेमे अलग समझ उन्हे पानेके लिये कर्म-धर्म करेगे और उनमे भी बुरे-भलेका भेद करेगे कि यह कर्म भला और यह बुरा है तबतक हम भटकते ही रहेंगे । तबतक कल्याण हमसे लाख कोस दूर रहेगा—दूर होता जायगा । हमे तो अपनी आत्माको ही, अपने आपकोही, सबमे वैसे ही देखना है जैसे नमक के टुकडे मे नीचे-ऊपर चारों ओर एक ही चीज होती है—नमक ही नमक होता है । यही बात गीता कहती है, यही उसका ओर उपनिषदोंका अद्वैत-तत्त्व है । नमकका ही दृष्टान्त देकर आरुणिने अपने पुत्र श्वेतकेतुको यही बात छान्दोग्योपनिषद्के छोटे अध्यायके तेरहवें खंडके तीसरे मंत्रमे इस तरह कही है, “स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत्पश्येत् स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो ।” यह अत्यन्त कठिन होते हुए भी निहायत आसान है, यदि हममें इसकी आग हो, लगन हो । यही बात मूर्खियोने यों कही है कि “दिलके आईनेमे है तस्वीरे यार । जब जरा गर्दन झुकाई देख ली” और “बहुत दूँडा उसे हमने न पाया । अगर पाया पता अपना न पाया” । इसीके हासिल हानेपर यह उद्गार निकली है कि “हासिल हुई तमन्ना जा दिलमे थी मगर । दिलका आरजू है कोई आरजू न हो ।” उपनिषदोंमे इसी उद्गारको “येन त्यजसि तत्त्यज” कहा है ।

यही गीताधर्म है और यही उसका योग है। यही वेदान्तका रहस्य है, जिसके फलस्वरूप लोकसंग्रह और मानव-समाजके कल्याणोंके लिये छोटे-बड़े सभी कामोंके करनेका रास्ता न सिर्फ साफ हो जाता है, बल्कि सुन्दर, रमणीय और रुचिकर हो जाता है, अत्यन्त आकर्षक बन जाता है। इसीके करते लोकसंग्रहार्थ कर्म करनेसे तबीअत ऊबनेके बजाय उसमें ओर भी तेजीसे लगती जाती है। कितना भी कीजिये, फिर भी सन्तोष होनेके बजाय और करें, और करें यही इच्छा होती रहती है। साथ ही, यदि दृढ़ संकल्प एवं पूर्ण प्रयत्नके बाद भी किसी कारणसे कोई काम पूरा न हो, छूट जाय या और कुछ हो जाय, तो जरा भी बेचैनी या परीशानी नहीं होती। मस्ती हमेशा बनी रहती है। यही स्थितप्रज्ञ, भक्त और गुणातीतकी दशा है। इसके चलते ही यदि कर्म सोलहों आने छूट जाय, जैसे पेड़से पका फल गिर जाय, तो भी मस्ती ज्योंकी त्यों रहती है। इसी मस्तीको हासिल करनेके लिए पहले धर्मोंका संन्यास आवश्यक होता है, ऐसी गीताकी मान्यता है।



**दूसरा
गीता भाग**

पूर्वापर सम्बन्ध

गीताहृदयका अन्तरंग भाग या पूर्व भाग लिख चुकनेके बाद, जैसा कि उसके शुरूमे ही कहा जा चुका है, उसके मध्यके गोताभागका लिखा जाना जरूरी हो जाता है। जिस जानकारोकी सहायताके ही लिये वह भाग लिखा गया है और इसीलिये अन्तरंग भाग कहा जाता भी है, उसके बाद उसी बातका लिखना अर्थ-सिद्ध हो जाता है। अन्तरंग भागके पढ़ लेनेपर गीताहृदयके इस दूसरे भागके पढ़नेकी आकाक्षा खुदबखुद हो जायगी। लोग खामखा चाहेंगे कि उसके महारे गीतासागरमे गोता लगाये। उसके पढ़नेसे इसके समझनेमे—गीताका अर्थ और अभिप्राय हृदयंगम करनेमे—आसानी हो जायगी। इसीलिये इसे पूरा किया जाना जरूरी हो गया।

हमने कोशिश की है कि जहाँतक हो सके श्लोकोंके सरल अर्थ हो लिखे जायें जो शब्दोंसे सीधे निकलते हैं। बंगक, गीता अत्यन्त गहन विषयका प्रतिपादन करती है, सो भी अपने ढंगसे। साथ ही, इसकी युक्ति दार्शनिक है, यद्यपि प्रतिपादनकी शैली है पौराणिक। इसलिये शब्दोंके अर्थोंके समझनेमे कुछ दिक्कत जरूर होती है, जबतक अच्छी तरह प्रसंग और पूर्वापरके ऊपर ध्यान न दिया जाय। हमने इस दिक्कतको बहुत कुछ अन्तरंग भागमे दूर भी कर दिया है। फिर भी उसका आना अनिवार्य है। अतः ऐसे ही स्थानोंमे श्लोकोंके अर्थ लिखनेके बाद छोटी या बड़ी टिप्पणी दे दी गई जिससे उलझन सुलझ जाये और आशय झलक पड़े।

आशा है, यह भाग पूर्व भागके साथ मिलके लोगोंको—गीता-प्रेमियोंको—सन्तुष्ट कर सकेगा। गीतार्थ-अवगाहनके लिये उनका मार्ग तो कमसे कम साफ़ करी देगा।

प्रवेशिका

जिनने ज्यादा गौर नहीं किया है, या जो ध्यानसे गीता नहीं पढ़ते, लेकिन इतना जानते हैं कि गीता महाभारतमें ही लिखी है और उसी बड़ी पोथीमेंसे अलग करके डमका पठन-पाठन तथा प्रचार होता है, वह आमतौरमें ऐसा ही समझते हैं कि महाभारतके युद्धके आरंभ होनेके पहले ही उसका प्रसंग आनेके कारण वह महाभारतकी पोथीमें भी उद्योग पर्वके बाद ही या भीष्मपर्वके शुरू होनेके पहले ही लिखी गई होगी। यदि ओर नहीं तो इतना तो खयाल उन्हें अवश्य होता होगा कि गीतोपदेशको मुननेके बाद ही लडाईकी बात धृतराष्ट्रको मालूम हुई होगी और भीष्म आदिकी मृत्युकी भी।

मगर दरअसल बात ऐसी है नहीं। यह सही है कि युद्धारम्भके पहले ही कृष्ण और अर्जुनके बीच गीतावाला सम्वाद हुआ, जिसे आजकी भाषामें एक तरहका चखचुख भी कह सकते हैं। यदि देखा जाय तो गीताके दूसरे अध्यायके शुरूमें, गीताके असली उपदेशके पहले, जो बातें कृष्ण एवं अर्जुनके बीच हो गई हैं वह चखचुख जैसी ही हैं। कृष्ण कहते हैं कि भई, ऐन लडाईके समयपर ही यह बड़ी बुरी कमजोगी तुममें कहामें आ गई? राम, राम, डमें दूर करो ओर फौरन कमर बाँधके तैयार हो जाओ। नामदकी तरह कमर तोडके यह बैठ क्या गये हो? इसपर अर्जुन अपने डम कामके, डम मनोवृत्तिके ममर्थनके लिये दलीलें करता और कहना है कि पूजनोय गुरुजनोके चरणोंपर चन्दन, पुष्पादि चढानेके बदले उनके कलेजेमें तीर बेध? यह नहीं होनेका। इन्हे मारके इन्होके खूनमें रंगे राजपाट जहन्नुम जाये। मैं इन्हे हर्गिज नहीं मारनेका। यही न होगा कि न लडनेपर राजपाट न मिलेगा? तो इसमें हर्ज ही क्या है? इन्हे न मारनेपर तो भीख माँगके गुजर करना भी कही अच्छा है। यह राजपाट ठीक है या वह भिन्नावृत्ति, इसका भी निर्णय तो हो पाता नहीं। मैं तो घपलेमें पडा हूँ। यह भी तो निश्चय नहीं कि हमी लोग खामखा जीतेगे ही। ऐसी दशामें मुझे तो भिक्षावाला पक्ष ही अच्छा मालूम होता है।

यह प्रश्नोत्तर चखचुख ही तो है। असली चखचुख तो ऐमें मंकटके ही समय हुआ करती है। फर्क यही है कि अर्जुन और कृष्णकी बातोंका तरीका अत्यन्त परिमार्जित था, गभीर था, जैसा कि गीताके शुरूके श्लोकोसे पता चल जाता है। हाँ, इसके बाद अर्जुनने यह जरूर किया कि अपनी ही बातपर अडे न रहे। किन्तु कृष्णसे माफ ही कबूल किया कि मेरी अक्ल इस समय काम नहीं कर रही है।

इसीलिये कर्तव्य-अकर्तव्यका ठीक-ठीक फैमला कर पाता हूँ नहीं । आप कृपा करके मेरी भलाईके लिये जो बात उचित हो वही कहिये । मैं आपकी शरण आया हूँ । नहीं तो मेरे हृदयमे जो महाभारत इस समय हो रहा है और जिसके करते सारी इन्द्रियाँ शिथिल होती जा रही है, वह मुझे मार डालेगा । उसकी शान्ति भूमंडलके चक्रवर्ती राज्यकी तो क्या स्वर्गकी भी गद्दी मिलनेसे नहीं हो सकती है । इतना कहनेके बाद, मैं तो लड्डूँ गा हर्गिज नहीं, ऐसा बोलके अजुन चुप हो गये । उसीके बाद कुछ मुस्कराते हुए कृष्णने दूसरे अध्यायके ग्यारहवे श्लोकमे गीतोपदेश गुरु किया ।

बात यह है कि भीष्मके आहन हो जाने, किन्तु मरनेके पूर्व, वीर क्षत्रियोचित शरशय्यापर उनके पडजानेकी खबर जब धृतराष्ट्रको मजयने दी, तो धृतराष्ट्रके कान खड़े हुए । उसने समझा कि रंग बदरंग हं । तभी उसने मंजयसे घबराके पूछा कि बोलो, बोलो, क्या हो गया ? यह हालत फेंमे हो गई लडाईका श्रीगणेश कैसे हुआ; पहले किसने क्या किया और यह नौबत आनेतक दूसरी बाते क्या-क्या हो गई ? शुरूमे बात यों हुई कि लडाईकी सारी तयारी देखके और अवश्यम्भावी महारका खयाल करके व्यास धृतराष्ट्रके पास आये । यह तो मालूम ही है कि धृतराष्ट्र उनके पुत्र थे । इसलिये भी और मान्दना देनेके साथ ही आगाह कर देनेके लिये भी उनका आना जरूरी था । वही तो अब पथप्रदर्शक बच गये थे । बाकी लोग तो लडाईके मैदानमे हो डंटे थे । उनमे समझा कि शायद अन्धे धृतराष्ट्रको यह देखनेकी इच्छा हो कि अन्तिम समय तो भला पुत्रो और सम्बन्धियोको देख ल । भीष्मपर्वके पहले अध्यायमे लडाईकी तैयारी देखने और संहारका लक्षण जाननेकी बात कहके दूसरेमे धृतराष्ट्रके साथ व्यासका सम्वाद लिखा गया है । वहाँ व्यासके यह कहनेपर कि चाहो तो आँखे ठीक कर दूँ और सब कुछ देख लो, धृतराष्ट्रने यही उत्तर दिया कि जिन्दगी भर तो कुछ देख न सका । तो अब आँख लेके भला यह वंशसंहार देखूँ ? इसकी जरूरत नहीं है । हाँ, कृपया ऐसा प्रबन्ध कर दे कि पूरा वृत्तान्त अक्षरशः जान सकूँ ।

इसपर व्यासने धृतराष्ट्रके मन्त्री संजयको बताके कहा कि अच्छा, तो इस संजयकी ही आँखोंमे ऐसी शक्ति दिये देता हूँ कि यह रत्ती-रत्ती ममाचार तुम्हें सुनायेगा । इसे हरेक बातकी जानकारी बैठे-बैठे ही हो जाया करेगी । दिनमे या रातमे, प्रत्यक्ष परोक्ष जो कुछ भी होगा, यहाँतक कि लडनेवाले लोग मनमे भी जिप बातका खयाल करेगे, सभीकी पूरी जानकारी इसे हो जाया करेगी । लेकिन इसीके साथ व्यासने एक बार और भी धृतराष्ट्रको समझानेकी कोशिश की कि वह दुर्योधनको समझाके अब भी रोक दे, अभी कुछ बिगडा नहीं है । व्यासको

तो पता था ही कि धृतराष्ट्र और दुर्योधनकी एक ही राय है। मगर धृतराष्ट्र पर तो इसका असर होने जानेका था नहीं। यही बातें दो और तीन अध्यायोंमें आई हैं। जब उनने देखा कि धृतराष्ट्रके मनमें उनकी बात घुस नहीं रही है, प्रत्युत अभीतक उसे दुर्योधन आदि अपने ही पुत्रोंकी जीतकी आशा लगी है, तब उनने उसका यह भ्रम मिटानेके लिये इतना ही बता दिया कि जो जीतता या हारता है उसको हालत पहलेसे ही कैसी होती है। इसे ही शुभ-अशुभ लक्षण भी कहते हैं। फिर व्यास चले गये। इसके बाद धृतराष्ट्रने संजयसे पूछा कि आखिर यह भूमि कितनी बड़ी है जिसे जीतनेके लिये यह मारकाट होनेवाली है। भीष्म-पर्वके चौथेसे लेकर बारहवें अध्यायतक उसी भूमंडलके सभी विभागोंका वर्णन किया गया है। इसके बाद संजय कुतूहलवश कुशुभेत्रकी ओर चले गये; फिर वहाँसे लौटके धृतराष्ट्रको मुनाया कि लो, अब तो भीष्म आहत होके पडे हैं। यह बात तेरहवें अध्यायसे शुरू होती है और यहींसे गीतापर्वका श्रीगणेश होता है।

उसके बाद धृतराष्ट्रका रोना-गाना शुरू हुआ। फिर तो उसने भीष्मके आहत होनेके सारे वृत्तान्तके साथ ही युद्धकी सारी बातें पूछीं और संजयने बताईं। दोनों पक्षोंकी तैयारीकी भी बात संजयने कही। जिस प्रकार आज भी फौजोंकी नाकेबंदी होती है और अनुकूल जगहपर लडनेवाले आदमियों, घुड़सवारों या तोपखाने आदिको रखा जाता है। ठीक उसी प्रकार पहले भी रखा जाता था। इसीको व्यूह-रचना कहते थे। आजकी ही तरह यह रचना कई तरहकी होती थी। मगर उस समयकी परिस्थिति तथा अस्त्र-शस्त्रकी प्रगतिके अनुसार गाड़ीके गोल चक्केकी सूरतमें जब लोगोंको खडा करते थे तो उसे चक्रव्यूह कहते थे। इसमें दुश्मन चारों ओरसे घिर जाना था। इसे ही आज घेरना (encirclement) कहते हैं। जब कछुबेकी सूरतमें रखते जहाँ बीचमें तोप आदि ऊँची जगहपर रहें तो उसे कूर्मव्यूह कहते थे। गीताके पहले अध्यायमें इन्हीं व्यूहोंका जिक्र है। ज्यादा फौज कम फौजोंके अगल-बगल (flank) में भी खड़ी हो जाती और आसानीसे विजय पाती थी। इसीलिये धृतराष्ट्रने संजयसे पूछा था कि हमारी फौज तो ग्यारह अशौहिणी—प्रायः ११-१२ लाख—है, उसे उनकी सात ही अशौहिणी कैसे घेरेंगी, या उसका सामना करेगी? संजयने इसीके उत्तरमें कहा कि कौन, कहाँ, कैसे खड़े हैं और किसे कैसे खड़ा किया गया था। पश्चिम ओर पूर्व रुख पाण्डवोंकी और पूर्व ओर पश्चिम रुख कौरवोंकी सेना खड़ी थी। सारी तैयारी कैसे पूरी हुई, यह बात भी उसने कही। अन्तमें कह दिया कि दोनों फौजें इस प्रकार आके आमने-सामने डैट गईं। शुरूमें दुर्योधन पक्षके सेनापति भीष्म और पाण्डव पक्षके भीम थे, यह भी बताया।

इस प्रकार तेरहवेंसे शुरू करके चौबीसतकके अध्यायमें ये बातें कहके गीता-पर्वकी एक तरहकी भूमिका पूरीकी गई है। फिर पचीसवेंसे लेकर बत्तीसवेंतकमें गोताके कुल अठारह अध्याय पूरे हुए हैं। पूरी तैयारी और आमने-सामने डंट जानेकी बात सुनके ही गीताके पहले श्लोकमें धृतराष्ट्रने पूछा कि उसके बाद फौरन मारकाट ही शुरू हो गई या कुछ और भी बात हुई? उसके उत्तरमें ही समूची गीता आ गई। इसी सिलसिलेमें एक और भी मजेदार बात हो गई थी।

गीतोपदेशके बाद जब अर्जुन लड़नेको तैयार हो गये तो एकाएक देखते हैं कि युधिष्ठिर कवच वगैरह उतारके नंगे पाँव कौरवोंकी सेनाकी ओर तेजीसे बढ़े जा रहे हैं। देखते ही अर्जुन आदि सभी घबरा गये। हालत यह हो गई कि ये पाँचों भाई कृष्णके साथ उनके पीछे-पीछे दौड़े जा रहे हैं और कहते जा रहे हैं कि राम, राम, यह क्या कर रहे हैं? ऐन वक्तपर आपू यह कहाँ चले? जब युधिष्ठिर न रुके, तो कृष्णने ताड़ लिया और लोगोको समझा दिया कि भीष्म आदि गुरुजनोमें लड़नेके पहले आज्ञा लेने जा रहे हैं। यही शिष्टाचार है। उधर कौरव सेना वालोको बड़ी खुशी हुई कि लो, बिना मारे ही दुश्मन मरा। सचमुच युधिष्ठिर नामदं है। नहीं तो ऐसे वीरबाँकुड़े भाइयो और कृष्णकी मददके होते हुए भी क्यों दुर्योधनके पाँव पडने आता?

इमी बीच युधिष्ठिर सबोके साथ ही पहले भीष्मके पास और पीछे क्रमशः द्रोण, कृप और शल्यके पास गये और चारोंको प्रणाम करके लड़नेकी आज्ञा तथा सफलताकी शुभेच्छा चाही। पहलेके तीन तो हर तरहसे माननीय थे। शल्य भी था माद्रीका भाई और भीम आदिका मामा। वह मद्रदेशका राजा था। उसने युधिष्ठिरको आज्ञा दी और शुभेच्छा भी जाहिर की। मगर सबोने एक बात ऐसी कही जो विचारणीय है और जिसका जिक्र हम पूर्व भागमें कर चुके हैं। चारोंके मुखसे एक ही श्लोक निकला, जो इस प्रकार है, 'अर्थस्य पुष्पो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित्। इति सत्यं महाराज, बद्धोऽस्म्यर्थेन कौरवैः।' यही श्लोक भीष्मपर्वके ४३वें अध्यायका ४१वाँ, ५६वाँ, ७१वाँ तथा ८२वाँ है। इसका सीधा अर्थ यही है कि "महाराज, अन्नधनका गुलाम आदमी होता है, न कि आदमीका गुलाम पैसा, यह पक्की बात है। इसीलिये कौरवोंने हमें गुलाम बना लिया है।"

जिन्हें मौतपर भी कब्जा हो और जा अपनी मर्जीके खिलाफ न तो हार सक और न मर सके उन लोगोने जब संसारका पक्का नियम ऐसा बता दिया और हिम्मतके साथ तदनुकूल ही अपनी स्थिति कबूल कर ली, तो मानना ही

पड़ेगा कि यह बड़ी बात है। इसीलिये इस अप्रिय सत्यपर पूरा ध्यान न देके जो लोग कोरे अध्यात्मकी राग अलापते रहते हैं वे कितने गहरे पानीमें हैं यह बात स्पष्ट हो जाती है। भीष्मपितामह, द्रोणाचार्य और कृपाचार्य तो ऐसा कहें और हम अध्यात्मसे जरा भी नीचे न आयें यह विचित्र बात है! लेकिन जैसा कि हम दिखला चुके हैं, गीता इस कठोर सत्यको खूब मानती है। वह इसे स्वीकार करके ही आगे बढ़ी है। शायद कोई ऐसा समझ ले कि उन महानुभावोंने योंही ऐसा कह दिया है। इसलिये उसीके बाद जो श्लोक चारों जगह आये हैं वे सोलहों आने एकसे न होनेपर भी अभिप्रायमें एकसे ही है। वह इस बातको और भी खोल देते हैं। हम द्रोणके कहे श्लोकको लिखके उमोका अर्थ बता देना काफी समझते हैं। एक श्लोक यों है, “त्रयीम्येतक्लीबवत्त्वा युद्धादन्यत किमिच्छसि। योत्स्येऽहं कौरवस्यार्थं तवाशास्योजया मया” (५७)। इसका भावार्थ यह है कि “यही कारण है कि आज मैं तुम्हारे सामने दबूकी तरह बानें करता हूँ। लड़ूंगा तो दुर्योधनके ही पक्षमें। मगर त्रिजय तुम्हारी ही चाहूँगा।” उनमें माफ मान लिया कि युधिष्ठिरके सामने अन्नधनके ही लिये दबना पडा।

उसके बाद युधिष्ठिर मदल वापस आ गये और कुछ अन्य राजनीतिक चालोके बाद महाभारतकी भिडन्त शुरू हुई जिसका वर्णन ४४वें अध्यायसे शुरू हुआ है। इस प्रकार अबतक जो कुछ कहा गया है उससे गीताके उपदेशको परिस्थितिका पूरा पता लग जानेसे उसका तात्पर्य सुगम हो जाता है। इसीलिये गीताके प्रतिपादित विषयमें प्रवेशके लिये ओर कुछ कर्त्तव्यकी आवश्यकता नहीं रह जाती।

हाँ, कुछ नाम शुरूमें आये हैं उन्हें यही जान लेना अच्छा है। धृतराष्ट्र दुर्योधनका पिता था और सजय धृतराष्ट्रका मंत्री यह तो कही चुके हैं। भीष्म, द्रोण और कृपको भी लोग जानते हैं। भीष्म बड़े बूढ़े और सबके पितामह थे। इसीलिये उन्हें भीष्मपितामह भी कहते हैं। शेष दो व्यक्ति आचार्य थे। उनमें शिक्षा दी थी। अश्वत्थामा द्रोणका पुत्र था और विकर्ण था दुर्योधनका भाई। युधामन्यु एव सात्यकि एक ही व्यक्तिके नाम हैं। भूरिश्रवाको ही सोमदत्ति (सोमदत्तका पुत्र) कहते थे। धृष्टद्युम्न द्रुपदका बेटा था और द्रुपद था द्रौपदीका पिता तथा पंचाल देशका राजा। त्रिराट् मत्स्यदेशका राजा था। धृष्टकेतु शिशुपालके लड़केका नाम था। चेकितान यदुवंशियोंमें एक योद्धा था। वसुदेव यदुवंशी ही थे, जिनके पुत्र कृष्ण थे। युधामन्यु और उत्तमौजा भी पंचालदेशके ही निवासी थे। शिबिदेशके राजाको ही शैब्य लिखा है। कुन्ती जिस राजाको गोदमें दी गई थी उसके वंशका नाम ही कुन्तिभोज था। उसी राजाका पुत्र

पुरुजित् नामवाला था । इसीलिये पुरुजित् और कुन्तिभोज ये दो नाम न होके एक ही हैं । पुरुजित्के ही वंशका नाम कुन्तिभोज है । सुभद्रा कृष्णकी बहन थी । उसकी शादी अर्जुनसे हुई थी । इसीलिये सुभद्राके पुत्र अभिमन्युको ही सौभद्र कहा है । द्रौपदेय कहा है द्रौपदीके प्रतिबिम्ब्य आदि पाँचों बेटोंको । काश्य और काशिराज एक ही आदमी—काशिके राजा—को कहा गया है । शिखंडीको तो सभी जानते हैं । वह नपुंसक था और उमीका ओटमे भीष्म मारे गये । क्योंकि नपुंसकपर वार वह करते न थे । हृषीकेश एवं गोविन्द कृष्णका ही नाम है । गुडाकेश, पार्थ, सब्यसाची अर्जुनको ही कहते हैं । भारत अर्जुनको भी कहा है और धृतराष्ट्रको भी । कृष्णके ही कुलको वृष्णि कुल और इसीलिये कृष्णको वाष्ण्य भी कहते हैं । गाविन्द, अरिसूदन, मधुसूदन, माधव नाम भी उनका है और भगवान या श्रीभगवान् भी । अर्जुनको परन्तप भी कहा है और पार्थ भी । पार्थका अर्थ पृथा (कुन्तो) का पुत्र । कुन्तीके पुत्र होनेसे ही अर्जुन कौन्तेय कहे गये हैं ।

गीताके शुरूमे ही जो व्यूह शब्द आया है उसका अर्थ है व्यूहके आकारमे बनी या खड़ी फौज । व्यूहका अर्थ पहले ही बताया जा चुका है । वही महारथ शब्द भी आया है । यह भी फौजी शब्द है । जैसे जो दस या ज्यादा शत्रुके हवाई जहाजोंको खत्म कर दे उस फ्रेंच या अंग्रेजी भाषामे एम (ace) कहते हैं । उसी तरह ये महारथ आदि शब्द भी पहले बोले जाते थे । योद्धा लोगोंकी ही यह संज्ञाये थीं और थी ये चार—अर्द्धरथ, रथ, महारथ और अतिरथ । जो एकसे भी अच्छी तरह न लड़ सके वह अर्द्धरथ, जो एकमे लड़ सके वह रथ, जो अकेले दस हजार योद्धाओसे भिटे वह महारथ और जो असंख्य लोगोमे भिड जाये वह अतिरथ कहा जाता था—“एको दस सहस्राणि योधयेद्यस्तु धन्विनाम् । गस्त्र-शास्त्रप्रवीणश्च स वै प्रोक्तो महारथः । अमितान्योधयेद्यस्तु संप्रोक्तोऽतिरथस्तु सः । रथस्त्वेकेन योद्धा स्यात्तन्पुनोऽर्द्धरथः स्मृतः ।”

अब एक ही बात जाननेके लिये रह जाती है और है वह कुरुक्षेत्रकी बात । छान्दोग्य और वृहदारण्यक जैसे प्राचीनतम उपनिषदोंमें बार-बार कुरुदेश और कुरुक्षेत्रका नाम आता है । मनुस्मृतिमे भी ब्रह्मर्षिदेशको बताते हुये दूसरे अध्यायमे उसके अन्तर्गत कई प्रदेशोंका नाम गिनाके कहा है कि “कुरुक्षेत्र, मत्स्य, पाचाल, और शूरमेन इन्ही चार देशोंको मिलाके ब्रह्मर्षिदेश कहा जाता है—कुरुक्षेत्र च मत्स्याश्च पाचालाः शूरमेनका । एष ब्रह्मर्षिदेशो वं ब्रह्मावर्त्तदिनन्तरः ।” उसी ब्रह्मर्षिदेशका नाम पीछे कान्यकुब्ज हो गया । वर्त्तमान गुडगाँव, रोहतक आदि जिले कुरुक्षेत्रके ही भीतर हैं । उनमे पश्चिम बहुत दूरतकका प्रदेश ब्रह्मावर्त्त

कहा जाता था। जाबालोपनिषद्के पहले ही मंत्रमे कुरुक्षेत्रका नाम आया है। परशुरामके बारेमे यही माना जाता है कि उमी मैदानमे उनने बार-बार क्षत्रियोंका संहार किया। दिल्लीके पासका पानीपतका मैदान इधर भी कितनी ही लडाइयोंका केन्द्र रहा है। वह कुरुक्षेत्रका ही मैदान है। उसीमे महाभारतका महायुद्ध भी हुआ था। भारतके लिये यह कल्लगाह है।

महाभारतके शल्यपर्वके कुल छब्बीस श्लोकोमे इम कुरुक्षेत्रको चौहद्दी, इसके मुख्य स्थान आदि दिये गये हे जो पुराने जमानेके नाम है। वही यह भी लिखा है प्रजापतियोंकी यह पुरानी यज्ञशाला हे। यहीपर देवताओंने भी बड़े-बड़े यज्ञ किये थे। इसीलिये इमकी धूलतक पापनाशक मानी गई हे। कुरुक्षेत्रका शब्दार्थ है कुरुका क्षेत्र या खेत। कुरु था कौरव-पांडवोंका मृरिम या पूर्वज। वही लिखा है कि इस जमीनको वह बराबर जोतना रहता था। इन्द्रने उसे बार-बार रोका। पर उसने न माना। जोतनेका मतलब कुछ साफ नहीं हे सिवाय इसके कि कहा गया हे कि भविष्यमे जो यहाँ मरे उन्हे स्वर्ग मिले इसीलिये जोतना जारी था। अन्तमे इन्द्रने जब यह वरदान दिया कि जाइये यहाँ तप करने या लडनेमे जो मरेगे वह जरूर स्वर्गों होंगे, तब उसने जोतना छोडा। इसीलिये कुरुक्षेत्रको धर्मक्षेत्र या धर्मभूमि कहते है।

आगे श्लोकोके अर्थमे आवश्यकतानुसार बाहरमे जोडे गये शब्द कोष्ठकमे दिये है, यह याद रहे।

इमके अलावे कहीं-कहाँ श्लोकार्थके बाद छोटी-बड़ी टिप्पणियाँ भी दी गई है। वे साफ है।

पुराने समयमे हाथसे पकटके जिन तलवार आदि हथियारोंसे हमला करते थे उन्हे शस्त्र कहन थे और जिन तीर आदिको फेकते थे उन्हे अस्त्र कहते थे। उस समय फौजको भी बल कहते थे।

पहला अध्याय

धृतराष्ट्र उवाच

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।

मामका पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥ १ ॥

धृतराष्ट्रने पूछा—संजय, धर्मकी भूमि कुरुक्षेत्रमें जमा मेरे और पांडु-पक्षके युद्धेच्छुक लोगोंने क्या किया ? १ ।

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

संजयने कहा—उस समय पांडवोंकी सेना व्यूहके आकारमें (सजी) देखके राजा दुर्योधन द्रोणाचार्यके पास जाके बान बोला (कि)— २ ।

पश्येतां पाण्डुपुत्राणामाचार्यं महतीं चमूम् ।

व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥

आचार्य, पांडुके बेटोकी इस बडी सेनाको (तो) देखिये । इसकी व्यूह रचना आपके चतुर चेले द्रुपद-पुत्र (धृष्टद्युम्न) ने की है । ३ ।

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।

युधामानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

इसमें शूर, बडे धनुर्धारी (और) युद्धमें भीम एवं अर्जुन सरीखे सात्यकि, विराट, महारथी द्रुपद—४ ।

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।

पुरुजित् कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

धृष्टकेतु, चेकितान, वीर्यवान् काशिराज, कुन्तिभोज पुरुजित्, नरश्रेष्ठ शैब्य—५ ।

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमोजाश्च वीर्यवान् ।

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्वे एव महारथाः ॥ ६ ॥

पराक्रमी युधामन्यु, वीर्यवान् उत्तमोजा, अभिमन्यु और द्रौपदीके बेटे—ये सबके सब महारथी है । ६ ।

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

द्विजवर, हमारे जो चुने-चुनाये लोग हैं उन्हें भी (अब) गौरसे सुनिये । मेरी फौजके जो संचालक हैं उन्हें आपकी जानकारीके लिये बताता हूँ । ७।

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिजयः ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

(वे हैं), आप, भीष्म, कर्ण, युद्धविजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा, विकर्ण और भूरिश्रवा । ८।

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः ।
नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥

दूसरे भी बहुतसे वीर हैं जिनने मेरे लिये प्राणोंकी बाजी लगा दी है, जो अनेक तरहके शस्त्र चलानेमें कुशल हैं और सभी युद्धविद्यामें निपुण हैं । ९।

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भोमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

भीष्मके द्वारा रक्षित (संचालित) हमारी वह सेना काफी नहीं है । (लेकिन) इन (पांडवों) की यह भीमके द्वारा संचालित सेना तो काफी है ।

इस श्लोकके अर्थके सम्बन्धमें विशेष विचार पहले ही के पृष्ठोंमें किया जा चुका है । १०।

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।
भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्वे एव हि ॥ ११ ॥

(इसलिये) जिसको जो जगह ठाक हुई है उसीके अनुसार आप सभी लोग नाकोंपर डँटे रहके केवल भीष्मको ही रक्षा करें । ११।

तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।
सिंहनादं विनद्योच्चैः शंखं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥

(इतने हीमें) दुर्योधनको खुश करनेके लिये सभी कौरवोंमें बड़े बूढ़े और प्रतापशाली भीष्मपितामहने सिंहकी तरह जोरसे गर्जकर (अपना) शंख फूँका (शंख फूँकना युद्धारम्भकी सूचना है) । १२।

ततः शंखाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥

उसके बाद एक-एक शंख, नफीरी (शहनाई), छोटे-बड़े नगाड़े और गोमुखी (ये सभी बाजे) बज उठे (और) वह आवाज गूँज उठी । १३।

ततः श्वेतैर्हयैर्बते महति स्यन्दने स्थितौ ।

माधवः पांडवश्चैव दिव्यौ शंखौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥

उसके बाद सफेद घोड़े जुते बड़े रथमे बैठे हुए कृष्ण और अर्जुनने भी अपने दिव्य—अलौकिक या असाधारण—शंख (प्रतिपक्षियोंके उत्तरमें) फूँके । १४।

पांचजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।

पौंड्रं दध्मौ महाशंखं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥

कृष्णने पांचजन्य, अर्जुनने देवदत्त और भयंकर काम कर डालनेवाले भीमसेनने पौंड्र नामक बड़ा शंख फूँका ।

अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।

नकुलः महदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥

कुन्तीके पुत्र राजा युधिष्ठिरने अनन्तविजय, और नकुल एवं सहदेवने (क्रमशः) सुघोष तथा मणिपुष्पक (नामके शंख बजाये) । १६।

काश्यश्च परमेष्वास शिखंडी च महारथः ।

धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥

महाधनुर्धारी काशिराज, महारथी शिखंडी, धृष्टद्युम्न, विराट, अजेय सात्यकि—१७ ।

द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।

सौभद्रश्च महाबाहुः शंखान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥

द्रुपद, द्रौपदीके सभी बेटे और लम्बी बाहोंवाले अभिमन्यु इन सबने हे पृथिवीराज (धृतराष्ट्र), अलग-अलग शंख फूँके । १८।

स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।

नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥

आकाश और जमीनको बार-बार गुंजा देनेवाले उस घोर शब्दने दुर्योधनके पक्षवालोंका हृदय चीर दिया । १९।

अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।

प्रवृत्ते शस्त्रसम्पाते धनुरुद्यम्य पांडवः ॥ २० ॥

उसके बाद दुर्योधनके पक्षवालों को बाकायदा तैयार देखके (और यह जानके कि अब) अस्त्र-शस्त्र छूटने ही वाले हैं, महावीरकी चिह्नयुक्त ध्वजावाले अर्जुनने,—२०।

अर्जुन उवाच

हृषीकेश तदा वाक्यामिदमाह महीपते ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये रथ स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥

हे महीपति, कृष्णसे यह बात कही कि अच्युत, दोनो फौजोंके (ठीक) बीचमें मेरा रथ खड़ा कर दीजिये ॥२१॥

यावदेतान् निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन् रणसमुद्यमे ॥२२॥

ताकि लड़ाईके मंसूबेवाले इन तैयार खड़े लोगोंको देखूँ (तो कि आखिर) इस लड़ाईकी दौरानमें मुझे किन-किनके साथ लड़ना है ॥२२॥

योत्स्वमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ।
धातृराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेयुद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥२३॥

ये जो युद्धमें नालायक दुर्योधनके खरखाह बनके यहाँ आये हैं और लड़ेंगे उन्हें (जरा मैं) देखूँगा (कि आखिर ये हैं कौन लोग) ॥२३॥

संजय उवाच

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥२४॥

संजयने कहा कि हे धृतराष्ट्र, अर्जुनके ऐसा कहनेपर कृष्णने दोनों सेनाओंके बीचमें सर्वश्रेष्ठ रथ खड़ा करके—॥२४॥

भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।
उवाच पार्थ पश्यैतान् समवेतान् कुरूनिति ॥२५॥

भीष्म, द्रोण तथा सभी राजाओंके सामने ही कहा कि अर्जुन, जमा हुए इन कुरुके वंशजोंको देख ले ॥२५॥

यहाँ कुरुवंशियोंसे तात्पर्य दोनों पक्षके सभी लोगोंसे है । इसीलिये आगे “सेनयोरुभयोः” लिखा है ।

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान् ।
आचार्यन्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ॥२६॥
श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।

वहाँ अर्जुनने देखा (कि ये तो अपने) पिता, पितामह, आचार्य, मामा, भाई, पुत्र, पोते, मित्र, ससुर और स्नेही (लोग ही) दोनों ही सेनाओंमें खड़े हैं ।२६-२७।

तन्समोक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्बन्धूनवस्थितान् ॥२७॥

कृपया परयाविष्टो विषीदन्नन्दमन्नवीत् ।

उन अपने ही सगे-सम्बन्धियोंको खड़े देख अर्जुनको परले दजेंकी दयाने घेर लिया (और) विषादयुक्त होके वह ऐसा बोला ।२७-२८।

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥२८॥

सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।

वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥२९॥

अर्जुन बोला—हे कृष्ण, इन अपने ही लोगोंको युद्धकी इच्छासे यहाँ जमा देखके मेरे अंग शिथिल हो रहे हैं, मुँह बहुत सूख रहा है, मेरे शरीरमें कँपकँपी हो रही है और रोये खड़े हो रहे हैं ।२८-२९।

गांडीवं संसते हस्तात्त्वक् चैव परिदह्यते ।

न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥३०॥

गांडीव धनुष हाथसे गिरा जा रहा है, त्वचा (समस्त शरीर) में आगसी लगी है, खड़ा रह सकता हूँ नहीं और मेरा मन चक्करसा काट रहा है ।३०।

विभ्रान्तिं च पश्यामि विपरीतानि केशव ।

सुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥३१॥

मैं विभ्रान्ति देख रहा हूँ । अपने ही लोगोंको युद्धमें मारके खँरि-

राज्यं च राज्यं सुखानि च ।

भोगैर्जीवितेन वा ॥३२॥

राज्य, भोग और सुखोंकी चाह थी।

(जी) लकर हव चार ३२।

माक्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।

स्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३॥

राज्य, भोग और सुखोंकी चाह थी।

माया-ममता) को छोड़के युद्धमें डटे है !

आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।

मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः सम्बन्धिनस्तथा ॥३४॥

आचार्य, बड़े बूढ़े, लड़के, दादे, मामू, ससुर, पोते, साले और सम्बन्धी (लोग) — ॥३४॥

एतान्न हन्तुमिच्छामि घनतोऽपि मधुसूदन ।

अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥३५॥

(यदि) हमे मारते भी हों (तो भी) हे मधूसूदन, मैं इन्हें त्रैलोक्य (संसार) के राज्यके लिये भी मारना नहीं चाहता; (फिर इस) पृथ्वीकी (तो) बात ही क्या ? ॥३५॥

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान्हृत्त्रैतानाततायिनः ॥३६॥

हे जनार्दन, धृतराष्ट्रके सम्बन्धियोंको मारके हमे क्या खुशी होगी ? (उलटे) इन आततायियोंको मारके हमे पाप ही लगेगा ॥३६॥

स्मृतियोंमें छे तरहके लोगोंको आततायी कहा गया है । “जो आग लगायें, जहर दें, हाथमें हथियार लिये डंटे हों, किसीकी घन-सम्पत्ति छीनते हों, जमीन (खेत) छीनते हों और दूसरोंकी स्त्रीको हरे—यही छे—आततायी कहे जाते हैं”— “अग्निदो गरदश्रैव शस्त्रपाणिर्धनापहः । क्षेत्रदारापहर्त्ता च षडेते ह्याततायिनः” (वसिष्ठस्मृति ३।१६) ।

तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्वबांधवान् ।

स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥३७॥

इसलिये हमे अपने ही बन्धु-बान्धव कौरवोंको मारना ठीक नहीं है । हे माधव, भला अपने ही लोगोंको मारके हम सुखी कैसे होंगे ? ॥३७॥

यद्यप्येते न पश्यन्ति लाभोपहतचेतसः ।

कूलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥३८॥

यद्यपि वे न देखते हैं कि वे (जो मित्रद्रोह वगैरह) कूलके संहारके (दोष) हैं ॥३८॥

॥३८॥

॥३८॥

॥३८॥

कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।

धर्मं नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥४०॥

कुलके क्षय होनेमें सनातन—चिरन्तन या पुराने—कुलधर्म चौपट हो जाते हैं और धर्मके नष्ट हो जानेपर समूचे कुलको अधर्म दबा लेता है । ४०।

यहाँ धर्म और अधर्म शब्द संकुचित धर्मशास्त्रीय अर्थमें नहीं आये हैं । इसी-लिये कुलधर्म कहनेसे ऐसी अनेक बातें, अनेक कलाये और बहुतेरी हिकमते भी ली जाती हैं जिनके बारेमें कहीं कोई लेख नहीं मिलता । किन्तु जो परम्परासे व्यवहारमें आती हैं । क्योंकि पूजा-पाठ आदि बातें तो पोथियोंमें लिखी रहती हैं । फलतः उनके नष्ट होनेका सवाल तो उठता ही नहीं । वह कायम रही जाती है और किसी न किसी प्रकार उनका अमल होई सकता है । मगर जिनके बारेमें कुछ भी कहीं लिखा-पढा नहीं है उनका तो कोई उपाय नहीं रह जाता । जब उन्हें जानने और उनपर अमल करनेवाले ही नहीं रहे तो वे बचे कैसे ? हमने साँपके जहर उतार देने और मृतप्राय आदमीको भी चंगा करनेका ऐसा तरीका देखा है जो न लिखा गया है और न लिखा जा सकता है । वह तो अजीब चीज है जो समझमें भी नहीं आती है । मगर उसपर अमल होते खूब ही देखा है । इसी तरहकी हजारों बातें होती हैं । इस श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका आशय यही है कि जब किसी वंशका वंश ही खत्म हो जाता है और केवल नन्हे-नन्हे या गभके बच्चे एवं स्त्रियाँ ही बच रहती हैं तो नादानी और अज्ञानके गहरे गढ़में वह वंश डूब जाता है । फलतः बचे बचाये प्राणी जान पाते ही नहीं कि क्या करे । इसीलिये अधर्म शब्द उसी अन्धकारके मानीमें आया है ।

अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।

स्त्रोषु दुष्टासु वाष्ण्य जायते वर्णसंकरः ॥ ४१ ॥

हे कृष्ण, अधर्मके दबानेपर कुलीन स्त्रियाँ बिगड़ जाती हैं (और) स्त्रियोंके बिगड़ जानेपर, हे वाष्ण्य, वर्णसंकर हो जाता है । ४१।

इसपर विशेष विचार पहले २२३-२३१ पृष्ठोंमें हो चुका है ।

संकरो नरकायैव कुलघनानां कुलस्य च ।

पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिंडोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥

(और यह) वर्णसंकर कुलघातियोंको और (समूचे) कुलको (भी) जरूर ही नरक ले जाता है । क्योंकि इनके पितर या बड़े बूढ़े पिंड और तर्पणकी क्रियाओंके लुप्त हो जानेसे पतित हो जाते हैं—नीचे जा गिरते हैं (और जब बड़े बूढ़े ही पतित हो गये तब तो अधोगति एवं अवनतिका रास्ता ही साफ हो गया) । ४२।

इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें जो 'हि' आया है— हि ऐषा (ह्येषा)—वह कारणका सूचक है । स धारणतया यह शब्द कारण सूचक ही होता है । इसका मतलब यह है कि पूर्वार्द्धमें जो नरक और पतनकी बात कही गई है उसीकी पुष्टिमें हेतुस्वरूप आगे बातें लिखी गई हैं । यही कारण है कि 'पितर.' शब्दको व्यापक अर्थमें लेके हमने बड़े बूढ़े अर्थ कर लिया है । पहले भी ३४वे श्लोकमें 'पितर.' का यही अर्थ है । इसीलिये सिर्फ किसी स्थान या लोक विषयमें, जिसे स्वर्ग या पितृलोक कहते हैं, रहनेवालों के ही अर्थमें हमने उस शब्दको नहीं लिया है । हमारे अर्थमें वे भी आ जाते हैं । इसीलिये पिंड और उदक क्रियाका भी व्यापक ही अर्थ है । फलतः अन्न जल आदि से आदर सत्कार एवं अतिथि पूजा वगैरह भी इसमें आ जाती है । साधारणतः समझा जानेवाला पिंडदान एव तपण तो आता ही है ।

दोषैरैतैः कुलघ्नाना वर्णसंकरकारकैः ।

उत्पाद्यन्ते जातिधर्मा कुलधर्मश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥

वर्णसंकर पैदा करनेवाले कुलघातियोंके इन दोषोंके करते सनातन जातिधर्मों और कुलधर्मोंका नाश हो जाता है । ४३ ।

उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।

नरकेऽनियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥ ४४ ॥

हे जनार्दन हम ऐसा सुनते हैं कि जिन लोगोंके कुलधर्म (आदि) निर्मूल हो जाते हैं—वह जरूर ही नरकमें जाना पड़ता है । ४४ ।

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।

यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥

ओह, अफसोस, हम बहुत बड़ा पाप करने चले हैं । क्योंकि राज्य और सुखके लोभसे अपने ही लोगोंको मारनेके लिये तैयार हो गये हैं । ४५ ।

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।

धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

(विपरीत इसके) अगर मैं शस्त्र-रहित हूँके अपने बचनेका भी कोई उपाय न करूँ (और ये) शस्त्रधारी दुर्योधनके आदमी मुझे मार (भी) डालें तो भी मेरा भला ही होगा । ४६ ।

संजय उवाच

एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।

विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ ४७ ॥

संजय बोला—चिन्ता और अफसोससे उद्विग्न चित्त अर्जुन ऐसा कहके (ओर) षनुष बाणको छोड़के युद्धके मैदानमे ही रथमे बैठ गया । ४७ ।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
र्जुनसम्वादे अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमे उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्रमे जो श्रीकृष्ण ओर अर्जुनका सम्वाद है उमका अर्जुन-विषादयोग नामक पहला अध्याय यही है ।

अर्जुनका विषाद, युद्धको हानियाँ ओर फलस्वरूप लडनेमे अर्जुनका जो विराग इस अध्यायमे दिखाया गया है वह सभी युद्धोंकी समाजघातकताको बताके उनकी निन्दा करता है । जिनने बीमवी शताब्दीक साम्राज्यवादी युद्धोका देखा ओर जाना है वह बखूबी समझ सकने है कि इनसे कुल, जाति, देश ओर उनके घर्मोंका जितना भयंकर संहार होता है ओर सभी प्रकारके पतनका सामान वे किस कद्र जमा कर देते है । उनके चलने समूचे देशके देशकी हर तरहकी प्रगति किस प्रकार रुक जाती ओर समाज अवनतिके अतलगर्तमे जा गिरता है यह बात उन्हें साफ विदित है । इसीलिये अर्जुनकी बाते वे आमानीसे समझ सकते है । फलतः इनमे उन्हें कोई अलौकिकता मालूम न होगी ।



दूसरा अध्याय

पहले अध्यायमें जो कुछ कहा गया है वह अर्जुनके अपने विचार थे जो बेरोक बाहर आये थे । उनसे उसकी मनोवृत्तिपर पूरा प्रकाश पडता है । कृष्णने देखा कि यह तो अजीब बात है । लडाईके मैदानमें ऐन मौकेपर यह ज्ञान-वैराग्यकी बात और तन्मूलक कर्त्तव्यविमूढता, या यों कहिये कि निठल्ले बैठ जाना तो निराली चीज है । सो भी युद्धमें सबके अग्रणी और नेता—पेशवा—का ही बैठ जाना । अतएव वह कुछ धबराये सही । मगर फिर खयाल किया कि आखिर अर्जुन भी तो आदमी ही ठहरा और आदमियोंको ऐसे मौकोंपर मानवसुलभ कमजोरियाँ दबाती ही है । मालूम होता है, यही बात अर्जुनकी भी है । वह कुछ दयार्द्र हो जानेके कारण ही कमजोरी दिखा रहा है । हिंसाका भीषण रूप यहाँ आँखोंके सामने नाच रहा है । इसीलिये यह कमजोरी स्वाभाविक है । उनने यह भी खयाल किया कि इसी भावोद्रेक और प्रेमप्रवाहके करते वह अपने आपको शायद भूल गया है कि उसे वह क्या करना है—वह इस युद्ध-क्षेत्रमें क्या लक्ष्य और कौन मिशन (mission) लेके आया है । वह यह भी इसीलिये नहीं मोच रहा है कि हममें उसकी बदनामी है । इसलिये यदि यह बात उसे याद दिला दी जाय और इसके चलते होनेवाली हानि मूझा दी जाय तो शायद फिर तैयार हो जाय । आखिर ऐन लडाईके समयका यह आगा-पीछा अबनक सब किये-करायेपर पानी जो फेर देगा । इसीलिये दूसरे अध्याय का श्रीगणेश कृष्णकी इन्ही बातोंसे ही हुआ । इसीलिये संजयने यही बात धृतराष्ट्रमें कही भी । फलतः इस अध्यायके शुरूमें ही—

संजय उवाच

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ।

विश्रीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥१॥

संजयने कहा—इस तरह कृपासे ओतप्रोत, आंसूभरी बेचैन आँखोंवाले और विषादयुक्त उस अर्जुनसे मधुसूदनने आगेवाली बात कही ।१।

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ।

अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥२॥

श्रीभगवान बोले—अर्जुन, ऐसे संकटके समयमें—लड़ाईके मैदानमें—तुममें यह गन्दगी कहाँसे सा गई ? गन्दगी भी ऐसी कि जिसे भले लोग कभी अनाते नहीं, जो उन्नतिकी ओर तो ले जानेवाली नहीं। (हाँ, बदनामी फैलानेवाली (जरूर) है।२।

क्लेब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।

क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परन्तप ॥३॥

पार्थ, नामदीं मत दिखाओ। यह तुम्हें शोभा नहीं देनी। ओं दुश्मनोंको तपानेवाले, हृदयकी (इस) नाचीज कमजोरीको छोड़ के खड़ा हो जाओ।३।

अब अर्जुनने देखा कि कृष्णको मेरे दिलकी बातोंका ठोक-ठोक पता नहीं है। वह समझते हैं कि मैं केवल माया-ममताको कमजोरीसे ऐसा कर रहा हूँ। इसलिये जरूरत इस बातकी है कि सारी बातें खोलके उनके सामने रख दी जायें, ताकि परिस्थितिका पूरा पता उन्हें लग जाय। इससे यह भी होगा कि यदि सम्भव होगा और उचित समझेगे ना कोई रास्ता भी सुझायेंगे। नहीं तो युद्धमें तो अब पड़ना ही नहीं। इसीलिये—

अर्जुन उवाच

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।

इषुभिः प्रति योत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥४॥

अर्जुन कहने लगा—हे मधुसूदन—मधुदैत्यके नाशक—, हे अरिसूदन—शत्रु-नाशक—, (चन्दन, पुष्पादिसे) पूजा करने योग्य भीष्मपिनामह तथा द्रोणाचार्यके साथ इस युद्धमें वाणोंसे लड़ूँ कैसे ?४।

गुरूनहत्त्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपोह लोके ।

हत्वार्थकामास्तु गुरूनिहैव भुंजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥५॥

गुरुजनों—बड़े बूढ़ों—को न मारके इस दुनियामें भोखसे भी गुजर करना कहीं अच्छा है। अर्थलोलुप गुरुजनोंको मारकर ता यहाँपर (उन्हींके) खूनसे रंगे पदार्थोंको भोगना होगा।५।

न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरोयां यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ।

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥६॥

यह भी तो नहीं मालूम कि हमारे लिये (दानोंमें) कौनसी चीज अच्छी है (और यह भी नहीं जानते कि) हम (उन्हे) जीतेगे या वे लोग ही हमें जीतेंगे। जिन्हींको मारके हम जीना नहीं चाहते वही धृतराष्ट्रके बेटे सामने ही डटे हैं।६।

इस श्लोकके उत्तरार्द्धके बारेमें तो कोई विवाद नहीं । उसका अर्थ तो सभी लोग एक ही समझते हैं । मगर पूर्वार्द्धमें गडबड है और कुछ लोग भटकके दूसरा ही अर्थ कर डालते हैं । असलमें यदि इससे पूर्वके श्लोकसे इसे जोड़के उसी प्रसंगमें इसे भी मान लें तो यह दिक्कत न हो । इसीके साथ एक बात और भी करनी होगी । हमें इस श्लोकके 'कतरत्' और 'गरीयस्' शब्दोंका भी खयाल करना होगा । हमारे जानते तो इसका सीधा अर्थ इस तरह है । पहले श्लोकमें जो कहा गया है कि गुरुजनोंको न मारके भिक्षावृत्तिसे गुजर करना कहीं अच्छा है; क्योंकि उन्हें मारनेपर तो परलोककी कीन कहे यहींपर खूनमे सने पदार्थोंको ही भोगना होगा, उससे दो पक्ष सिद्ध होते हैं । एक तो है युद्ध न करके भिक्षावृत्ति तकके लिये तैयारी और दूसरा है लड़करके इसी शरीरसे खूनी पदार्थोंका भोग । इनमें पहले पक्षको यद्यपि अजुनने अच्छा ठहरा दिया है । फिर भी इस बातकी पूरी जानकारी तो उन्हें है नहीं । इसीलिये अगले श्लोकमें इसी जानकारीकी बात जाननेके लिये "विषः" शब्द बोलते हैं । जिस विद धातुसे यह शब्द बना है उसीसे वेद, वेत्ता, विद्वान् आदि शब्द बनते हैं । उसका अर्थ है पूरी जानकारी और वही हमे नहीं है यही बात "न चैतद्विषः"—"यही तो नहीं जानते"—शब्दोंमें कहते हैं । इसीलिये आगेके भी सातवें श्लोकमें पाँचवें जैसा ही "श्रेयः" शब्द कहके कहते हैं कि जो मेरे लिये अच्छा हो सो कहिये ।

एक बात और भी है । पाँचवेंमें सिर्फ इतना ही कहा है कि गुरुजनोंको न मारके भीख माँगना भी अच्छा है और यह सर्वमाधारण बात है । इसका यह मतलब तो हर्गिज नहीं होता कि यह चीज सभीके लिये अच्छी है । हो सकता है क्षत्रियके लिये ठीक न होके भी औरोंके ही लिये ठीक हो । यह चीज अच्छी है यह आम लोगोंकी धारणा ही तो उनने कही है, न कि अपने लिये भी उसे खामखा अच्छा कह दिया है । इसीलिये सातवें श्लोकमें 'मे' शब्द देकर साफ कहते हैं कि मेरे लिये जो बात 'श्रेय' हो, ठीक हो वही कहिये । यही वजह है कि पाँचवेंके उत्तरार्द्धमें जो दलील देते हैं कि रोटी-पैसेके ही लिए दुर्योधनके यहाँ फँसे गुरुजनोंको मारके उन्हीके खूनसे रँगें पदार्थ यह भोगने होंगे, उससे यह झलकना है कि यदि मरनेके बाद नक आदिकी बात हाती तो एक बात भी थी । तब देखा जाता । तब सोचते कि चलो, यहाँ तो आगम कर लें, आगे देखा जायगा । मगर यह तो कुछ ऐसी चीज हो जाती है कि उन्हीके खूनसे रँगें पदार्थ ही हमे यहाँ मिलते हैं । उसमें एक बात और भी हो जाती है कि ये बेचारे हमारे बड़े बूढ़े जिन्हीं चीजोंको लेके एक प्रकारसे पथभ्रष्ट हुए वही चीजें आखिर उनसे हम छीन ही लें, सो भी उनका खून करके, यह कैसा तो लगता है । यह तो कुछ

ऐसा मालूम होता है कि वे लोग तो पथभ्रष्ट हुए ही थे। मर अब हम भी ऐसा करके वैसे ही हो जायेंगे और यह ठीक नहीं लगता। गुरुजनोंको 'अर्थकाम' कहनेका यही मतलब है। इसी अर्थमें "कामकामी" (२।७०) शब्द आया है।

इस प्रकार अर्जुनका मन कुछ अजीब पगोपेश और घपलेमें पड़ा है। क्या वह इन बातोंको करने हुए भी यह नहीं जानता कि आखिर क्षत्रियका ही धर्म तो लडना है, दूसरेका नहीं? फिर वह यों ही निश्चय कैसे कर लेता कि भीख माँगना ही अच्छा? मगर इतनेपर भी उसके पशोपेशकी गुंजाइश सिर्फ इसलिये रह जाती कि आखिर युद्धमें सीधे अपने हाँ लोगों एवं गुरुजनोंको ही मारना पडे यह तो कोई जरूरी नहीं है। लडाई तो ऐसी भी हो सकती है जिसमें यह कुछ भी न करना पडे। ऐसी दशामे वंशो ही लडाई क्षत्रियका धर्म क्यो न माना जाय, न कि ऐसी? यह शंका तो स्वाभाविक थी। उधर कृष्ण इसीमे प्रोत्साहित कर रहे थे। रोकने तो थे नहीं। इसलिये यह भी खयाल होता था कि यदि यह बुरी होती तो वह ऐसा कदापि नहीं करते। यही था पूरा घपला। अर्जुन इसीकी सफाईके लिये कहना है कि हमे यह भी तो पता नहीं कि इन दोनो पक्षोमे कौनसा हमारे लिये उत्तम है, अच्छा है।

'गरीयम्' और 'कनरत्' शब्द भी यही अर्थ ठीक है ऐसा सूचित करते हैं। पहले 'गरीयस्' शब्दको ही ले। यह शब्द, गुरु शब्दमे बना है और गुरु शब्दका अर्थ है भारी, वजनी, बडा श्रेष्ठ, अच्छा। इसलिये 'गरीयम्' शब्दका अर्थ हो जाता है ज्यादा अच्छा, ज्यादा वजनदार, और भी अच्छा, और भी श्रेष्ठ। अर्जुनके कहनेका यही आशय है कि यो तो दोनो ही पक्ष अच्छे हैं, वजनी हैं, श्रेष्ठ हैं। क्योंकि तर्क-दर्शले दोनो ही पक्षोमे है जिन्हें मैं दे भी चुका हूँ। मगर दोनोमे भी ज्यादा वजनदार, ज्यादा अच्छा, ज्यादा श्रेष्ठ कौन है इसका पता मुझे नहीं लगता। मेरे लिये यही तो बड़ी दिक्कत है। मेरी हालत तो "दोलाचलचित्तवृत्ति" है, मेरा दिमाग तो झूलेकी तरह दोनों ही ओर बराबर जा रहा है—कभी इधर और कभी उधर। फलतः निर्णय नहीं कर सकता है।

अब इसीके साथ 'कनरत्' शब्दको भी मिलाके देखे। ये दोनो ही शब्द यहाँपर नपुंसक-लिंगी ही हैं। पुल्लिंग होनेपर 'कतरः' और 'गरीयान्' होते। 'कनर' शब्द दोमे एकको चुन लेने, अलग कर लेनेके मानीमे आना है। इसका अर्थ है दोमे कौनसा? दोमे ज्यादासे चनना हा तो 'कतम' शब्द बोलते हैं। इसी तरह 'नः' शब्दका अर्थ है हमारा या हमारे लिये। सब मिलाके अर्थ हो जाता है कि हमारे लिये इन दोनों पक्षोमे कौनसा पक्ष ज्यादा अच्छा है। जहाँ कोई निश्चित लिंग न हो वहाँ नपुंसक ही बोला जाता है। यहाँ भी वही बात

है। दो पक्ष, दो बातें, दो चीजें हैं और इनके लिंगका कोई ठिकाना है नहीं। मगर जब 'नः'का अर्थ करते हैं 'हम लोगोंमें' या 'हम लोगोंमेंसे', तो वह साफ ही पुल्लिङ्ग हो जाता है। तब तो साफ ही पता चलता है कि अर्जुन अपना और दुर्योधनका खयाल करके ही कहता है कि हम दोनोंमें कौन बजनी है, कौन जीतेगा, यह मालूम नहीं। मगर उस दशामें उसे "कतरो नो गरीयान्" ऐसा ही कहना उचित था। श्लोक भी ठोक ही रह जाता है। इसलिये मानना पडता है कि यह बात नहीं है। साफ ही पुल्लिङ्गकी जगह नपुंसक देनेसे निस्सन्देह वही अर्थ ठीक है जो हमने माना है।

जो लोग इस नपुंसकवाली बातको मानके भी आगेके "यद्वा जयेम" आदिको इसीके साथ मिलाने हुए यह अर्थ करते हैं कि "हम जीते या हमें वे लोग जीत ले—इन दोनोंमें श्रेयस्कर कौन है, यह भी ममज्ञ नहो पडता", उनका भी कहना ठीक नहीं है। पहलेकी मागी दलील ऐसे अर्थके विरुद्ध जाती है। शायद 'जयेम' और 'जयेसुः' का विधिलिङ् देखके वे लोग इस भ्रममें पड गये हैं। मगर यहाँ तो चाहे विधिलिङ् हो या भविष्यकी क्रिया हो हर हालतमें भविष्य ही अर्थ होगा 'जीतेगे'। पहलेके श्लोकमें 'भुंजीय' क्रिया भी तो ऐसी ही है। मगर वहाँ उनमें भी भविष्य ही अर्थ किया है। फिर यहाँ भी वही क्यों न किया जाय? विधिलिङ् और आशीर्वादिङ्का भविष्य भी अर्थ होता है यह तो "भविष्यति लिङ्लौटी" (३।३।१७३) सूत्रमें पाणिनिने खुद माना है। अर्जुनका तो यही कहना है कि हम यह भी तो नहीं जानते कि हम जीतेगे या वे लोग। इस पूर्वार्द्धमें अर्जुनने एक तो यही कहा है। इसके पहले दूसरा यह कि इन दोनों बातोंमें कौन ज्यादा अच्छी है यह भी नहीं जानने।

इन दोनोंको एक साथ घोलमट्टा करके ऐसा कहना कि हम जीते या वह जीते इन दोनोंमें हमारे लिये कौन बात अच्छी है यह मालूम ही नहीं है, कुछ अच्छा जँचता भी नहीं। भविष्यकी अनिश्चित बातको अभी तौलना ठीक नहीं लगना। मारना और मरना तो निश्चित है, चाहे जीते कोई। इसलिये उसके बारेमें अच्छे-बुरेका खोद-विनोद ठीक हो सकता है। मगर जो चीज अनिश्चित है उसके भले-बुरेका क्या विचार? उमीमेंमें किसी एकको पहले ही चुन लेनेका क्या प्रसंग? और जीतहारमें किसी एकको चुननेका तो यों भी प्रश्न नहीं उठता। हार तो कोई भी नहीं चाहता। फिर अर्जुन क्यों चाहने लगा? यह तो परले दर्जेकी नादानी हा होगी। हा, उम मिलामिलेमें मरने-मारनेका प्रश्न और उसे चुनने या पसन्द करने न करनेकी बात जरूर उठनी है। हमने उसे माना भी है। अर्जुनने वही बात "यानेव हत्वा"में कही भी है। श्लोकमें 'यद्वा' और 'यदिवा'

शब्द भी जीतकी संदिग्धता हीको सूचित करते हैं। उनका ऐसा ही अर्थ होता है। 'यदि' शब्द तो खामखा शककी सूचना करना है। उसीका साथी 'यद्वा' शब्द भी यहाँ यही काम करता है।

इस श्लोकमें तो अर्जुन साफ-साफ कहता है कि एक तो यही पता नहीं कि भिक्षावृत्ति ही हमारे लिये ठीक है, या मारकाटके बाद मिलनेवाला राजपाट। दूसरे; अगर हम राजपाटकी ही बात ठीक मान भी ले तो यह भी तो पता नहीं कि हमीं जीतेंगे या वही लोग। इसलिये यह तो "गुनाह बेलज्जत" सी ही बात लगती है। मारकाट भी करें और राजपाट भी न हाथ लगे, यह तो और भी बुरा होगा। यह भी नहीं कि लड़नेमें अपने लोगोंको मारकाट न होगी। यहाँ तो साफ ही देखते हैं कि जिन्हे मारनेसे हटना चाहते हैं वही दुर्योधनादि ही सामने डेंटे हैं। यह अर्थ इतना स्वाभाविक और मौजू है कि इसमें ननु नच करनेकी जगह रही नहीं जाती।

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसम्पूढचेताः।
यच्छ्रेयः स्यान्नश्चितं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥७॥

कुछ भी निश्चय न कर सकनेके फलस्वरूप मुझे कुछ सज्ञता ही नहीं और धर्मके निर्णयके बारेमें मेरी बुद्धि घपलेमें पड गई है। (इसीलिये) आपसे पूछता हूँ। मेरे लिये जो ठीक हो वही पक्का-पक्की कहिये। मैं आपका शिष्य हूँ। मुझ शरणमें आयेको—शरणागतको—सिन्वाडये—रास्ता बताडये। ७।

यहाँ धर्मका अर्थ है कर्त्तव्य और वह कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य दोनोंका ही वाचक है। अर्जुनका कहना यही है कि मैं कर्त्तव्याकर्त्तव्यका निश्चय कर सकता नहीं। मेरी अक्ल काम करती ही नहीं। वह चकग उठी है। इसका कारण वह बानाता है कार्पण्यरूपी दोष। कृपण शब्दसे कार्पण्य बनता है और इसका अर्थ है कृपणता। उसके जानते कृपणता ही वह दोष वा बुराई है जिसने बुद्धिको घपलेमें डाल दिया है। शराब या भाँगके नशेमें जैसे दिमाग चकराता है वैसे ही यहाँ कृपणताके नशेसे बुद्धि चकरा गई है। कहाँ नशा ओर दोष एक ही चीज है। कृपणा और कृपणता किसे कहते हैं इसके सम्बन्धमें बृहदारण्यक उपनिषद्के तीसरे अध्यायके आठवें ब्राह्मणका दसवाँ मंत्र इस तरह है—“यो वा एतदक्षरं गाग्यविदिन्वास्मान्लोकात्प्रति स कृपणोऽथ य एतदक्षरं गाग्यविदिन्वास्मान्लोकात्प्रति स ब्राह्मणः।” इसका आशय यही है कि “गाँगि; इस अविनाशी आत्माको जाने बिना ही जो मर जाता है वही कृपण है, ओर जो इस जानके मरता है वही ब्राह्मण है।”

गीताको जब उपनिषद्का ही रूप मानते हैं तब तो कृपण और कृपणताके अर्थके सम्बन्धमें उपनिषद्के उक्त वचनका सहारा लेना ही होगा। आमतौरसे

कंजूसके अर्थमें कृपण शब्द बोला है । मगर वह मतलब तो यहाँ है नहीं । अजुं-
नकी कंजूसीका यहाँ सवाल ही है क्या ? उसे कुछ खर्चना तो है नहीं । यह भी
नहीं कि युद्धमें शक्ति खर्चनेसे डगता हो । उसके सामने तो मरने-मारनेवाला
सवाल चट्टानकी तरह खड़ा है । उसीको लेके स्वर्ग, नर्क और धर्मनाश, कुल-
नाशादिकी समस्याएँ उठ पड़ी है । फिर खर्चकी कंजूसीकी क्या बात ? वह यह
खुदबखुद कहता भी कैसे कि मैं कंजूसी कर रहा हूँ ? और अगर कंजूसी होती तो
फिर कृष्णका जवाब दूसरे ढंगका क्यों होता ? वह तो आत्माको अजरता, अम-
रता और अविनाशितासे ही शुरू करते हैं । इससे भी पता चलता है कि आत्माके
यथार्थ स्वरूपके न जाननेको जो बृहदारण्यकमें कृपणताके नामसे पुकारा है उसीसे
यहाँ अभिप्राय है । नहीं तो प्रश्न कुछ और उत्तर कुछ दूसरा ही हो जायगा
न ? मर्ज दूसरा और दवा निरालीवाली बात जो हो जायगी । इसलिये कृपण
शब्दका वास्तविक अर्थ तो यही है । कंजूसके अर्थमें तो वह इसीलिये बोला जाता
है कि वैसा आदमी भी अज्ञानी होता है । वह अपनी चोजका ठीक उपयोग या
खर्च जानता नहीं । इसीलिये तो मुनासिब मौकेपर ही उलटा खिंच जाता और
काम बिगाड देता है जिसके फलस्वरूप दूसरे ढंगसे कहीं ज्यादा खर्च हो जाता
है । आत्माको ठीक-ठीक न जाननेवाले भी उलटा ही काम करते रहते हैं । इसी-
लिये अजुंन जानना चाहता है कि आत्मनत्त्व क्या है, आत्माका असली रूप क्या
है, बुरे-भले कर्मोंका क्या रहस्य है, आदि बातें उमें अच्छी तरह समझा दी
जायँ । ताकि उसके दिमागका अँधेरा दूर होके कर्तव्यपथ प्रगस्त हो सके । इसी-
लिये “उपहतस्वभाव”में जो स्वभाव शब्द है और जिसका अर्थ पहले ही आत्मा
का असली रूप या हस्ती किया जा चुका है वह भी ठीक ही है । अज्ञानके चलते
आत्माके स्वरूपका उपहन, विकृत या मरने-मारनेवाला मालूम होना ठीक
ही है ।

न हि प्रपश्यामि ममापनुद्याद्यच्छोकमुच्छोषणमिन्द्रियाणाम् ।

अवाप्य भ्मावसपत्नमृद्धं राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥८॥

क्योंकि भूमंडलका निष्कंटक ममृद्ध राजपाट देवताओंका आधिपत्य—इन्द्रका
पद—मिल जानेपर भी मृद्धे तो (ऐसी चीज) नजर नहीं आ रही है जो इन्द्रियों
(तक) को सुखा डालनेवाले मेरे इम शोकको दूर कर मके ।८।

संजय उवाच

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परंतप ।

न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥९॥

संजय कहने लगा—शत्रुको नपानेवाला अर्जुन हृषीकेश—कृष्ण—से इस तरह कहके ओर (उन्हीं) गोविन्दा (यह भो) कहके कि (हर्षज) न लड़ूंगा, चुप हो गया ।१।

तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये विषोदन्तमिदं वचः ॥१०॥

(इसपर), दोनों फौजोंके बीच (खड़े) शोकाकुल अर्जुनसे कृष्ण (उसका) कुछ उपहाम करते हुएमे कहने लगे ।१०।

यहाँ यह जान लेना होगा कि अर्जुनको इन आखिरी बातोंसे कृष्णको पता चल गया कि यह मर्ज बहुत गहरा है । उनने बखूबी समझ लिया कि उनका पहला खयाल कि अर्जुन सिर्फ माया ममतामे पडके ही मानव स्वभाव सुलभ कमजोरियोंके करने आगा पीछा कर रहा है, गलत है । यदि यह बात होती तो पहली ही ललकारमे काम चल गया होता । मगर यहाँ तो बात ही दूसरी मालूम हुई । अर्जुन तो बहुत गहराईमे घुम चुका था । आमतौरसे धर्मशास्त्रोंके आदेशों और धर्मके अनुशासनोका अब उसपर तबतक असर नहीं हो सकता था जबतक उसकी असली कमजोरी दूर न कर दी जाय । जबतक उसे यह पता न लग जाय कि आत्मा अत्रिनाशी है, वह किसीकी मारती नहीं और न खुद मरती है, तबतक उसमे यद्दकी मस्तदी आ नहीं सकती ।

अमलमे जो माध्वागण समझके या बिना समझवाले लोग होते हैं उन्हें तो पशुओंकी तरह नोति एव धर्मशास्त्रोंके वचनोंकी लाठीसे ही हाक ले जाते हैं और जहाँ चाहे भिडा दे मरुते हैं । उनके लिये यही बात काफी होती है । मगर जो आगे बढ़ गया और भले-बुरेका विचार स्वतंत्र रूपमे खुद ही कर सकता है उसके सामने ये आदेश और वचन बेकार होन हैं । इतना ही नहीं । गुरुजनोंकी आज्ञा भी उसपर कोई असर डाल नहीं सकती जबतक उसके दिमागमे वह बात जँच न जाय । यही कारण है कि कृष्ण जैम महापुरुषकी भी बातका प्रभाव अर्जुन पर जरा भी न पड सका और वह टममे मस न हो सका ।

इसीलिये कृष्णको भा गहराईमे जाना पडा । इस प्रकार जिस सूक्ष्म एवं दार्शनिक दिमागसे वह दलीले कर रहा था उसीका आश्रय लेके उसे निरन्तर करना और भनाना पडा । वह बारबार भीष्म, द्रोण आदिके मरने और अपने मारनेकी बात करता था । इसलिये लाचार होके कृष्णको सबसे पहले इस मरने-मारनेका रहस्य बताना एव भडाफोट करना ही पडा । उनने साफ ही दखा कि इसे तो आत्माके ककहरेका भी ज्ञान नहीं है—यह जानता ही नहीं कि वह क्या

चीज हैं। यह तो समझता है कि सचमुच वह मरने-मारनेवाली कोई चीज है। यही कारण है कि वह धर्म-अधर्म, हिंसा-अहिंसा; पुण्य-पाप और स्वर्ग-नर्कका ताल्लुक आत्मासे ही जोड़के हिचकता है। क्योंकि युद्धमे जत आत्माने हिमाकी तो पापभागी होके खामखा नर्क जायगी ही। इसीलिये वह हिंसासे दचना चाहता है। फलतः कुलसंहारके भयंकर दोषोंसे उसकी आत्मा कॉपनी है। क्योंकि वह उममें अपनी और दूसरोकी भी—सबोकी—अधोगति देखता है।

इस प्रकार आत्माके वास्तविक स्वरूपका जाने बिना ही यह सागी बला है। यह कृष्णको साफ नजर आया। उनने देख लिया कि उस स्वरूपके जानते ही यह सारा पर्दा कुहासेकी तरह फट जायगा। इसीलिये उनने आत्माके ही स्वरूपको लेके गीतोपदेश आरंभ किया। यदि आत्मा अकर्ता और अविनाशी मिद्ध हो जाय तो फिर स्वर्ग-नर्क और पाप-पुण्यका सवाल उठता ही कहाँ है? इसलिये पहले जडको ही साफ करना उनने उचित समझा और जरूरी भी। क्योंकि आगे चलके जो कर्मों और कर्मयोगका विवेचन उनने किया है वह भी आत्मज्ञानके बिना नहीं समझा जा सकता और न वह योग ही हासिल हो सकता है। यह बात पहले विस्तारके साथ बताई जा चुकी है। कर्मयोगका भी मूलाधार आत्मविवेक ही माना गया है। इसीलिये आत्मविवेक पहले और कर्मका विवेक पीछे इसी दूसरे ही अध्यायमें आया है। शेष अध्यायोंमें तो उसीका प्रकारान्तरम स्वतन्त्र रूपसे स्पष्टीकरण किया जाकर एक-एक चीजपर काफी प्रकाश डाला गया है।

यहाँ जो प्रहास या उपहासकी बात गृही गई है उसका भी मतलब समझ लेना होगा। 'इव' शब्द देकर पूरा प्रहास रोका गया है। कहनेका मतलब यह हो जाता है कि ऐसा मालूम पड़ता था कि कृष्ण अर्जुनका उपहास कर रहे हैं—उसकी मग्नौल उड़ा रहे हैं। अगले श्लोकमे उनके कहनेका जो तरीका है उससे भी ऐसा ही प्रतीत होता है। वह कहते हैं कि बातें तो बड़ी अबलकी करते हो। मगर अफसोस ऐसे पदार्थोंका करते हो जिनका करना चाहिये ही नहीं। यह एक तरहका परिहास ही तो है। यदि किसी विपक्षीसे बातें करनी हों तो यही बात परिहास हो जायगी। मगर अर्जुन तो शिष्य बनके शरणमें आ चुका है। वह इहलोक तथा परलोकके सुखोंसे पूरा विरागी भी हो चुका है, जिससे साफ हो जाता है कि वह आत्मज्ञानका पूर्ण अधिकारी बन चुका है। भला ऐसे आदमीका उपहास कृष्ण जैसा विद्रोही महापुरुष कैसे कर सकता है? यह तो उनकी महत्ताके विपरीत अत्यन्त छोटी बात और विवेकशून्यता हो जायगी। उपहास तो प्रतिवादी, प्रतिपक्षी या शत्रुका करते हैं, या उसका जो समानताका दावा करे। जो शरणागत हो, शिष्य हो, संसार और स्वर्गादिके सुखोंसे विरागी हो, उन्हें कुछ न समझता हो और

ज्ञानप्राप्तिकी ही जिसे भूख हो उसका उपहास कैसा ? इसीलिये कह दिया है कि कृष्ण अर्जुनका उपहाम करते जैसे मालूम हुए । जिस तरह उनने उपदेश देना शुरू किया उसे बाहरमे देखके सारी बातोंको न जाननेवाला कोई भी आदमी उपहास ही मान सकता है । यही वैसा कहनेका आशय है ।

अमल बात यह है कि उम समयकी कृष्णकी भावभंगी अजीब और मनोवृत्ति निराली थी । उनकी विलक्षण दशा थी । वैसे संकटके समय एकाएक अर्जुनकी वंसी हालत देखके, जिसका उन्हें या किसीको जरासा आभास भी पहले न मिला था, उन्हें आश्चर्यमे दंग हो जाना पड़ा कि यह क्या हो गया ! इस लड़ाईको लेके वह काफी दौड़े-धूपे । परीशान भी पूरे हो चुके थे । इसीके करते उनके सगे भाई बलराम एक तरहसे विरागी भी हो गये थे । दुर्योधनके साथ न सिर्फ उनकी, बल्कि औरोंकी भी, काफी तनातनी हो चुकी थी और मामला बहुत दूरतक पहुँच चुका था । ऐसी दशामे जिस चीजकी जरा भी आशा-आशंका न थी वही हो जानेसे एक तो उन्हें लड़कपन जैसी जँची भी । आखिर वह बच्चा तो था नहीं । उसकी तर्क-दलीलोसे ही साफ झलकता है कि काफी ममझदार और दूरदेश था । फिर उसने मैदानेजंगमे आनेके जरा भी पहले इसका क्यों न इशारा तक किया ? आखिर जो बातें वह वहाँ कह गया वह कोई नई तो थीं नहीं । उन्हींके लिये तो वर्षोंसे मारी तैयारी हो रही थी । इसीलिये अर्जुनका लड़कपन समझके उन्हें कुछ क्रोध भी आया । हँसी भी आई ! साथ ही, उन्हें एकाएक भारी अन्देशा भी हो गया कि कहीं सचमुच मारा गुड़ गोबर ही न हो जाय । क्योंकि ऐसी आकरिसक घटनाओंके चलते जो न हो जाय उमीमे आश्चर्य हो सकता है । अर्जुनका वह बच्चों जैसा रोना-धोना, उसकी वह परीशानी और वंचनी, उसकी वह निराली मनोवृत्ति वगैरह देखके उन्हें दया भी हो आई । उनका बहुत पुराना प्रेमी तो था ही और उमीकी यह दशा ! इसके सिवाय जब इतनी गम्भीर बातोंका उपदेश करना था और बारीकियोंकी तहमें अच्छी तरह घुसना एवं उसे भी घुसाना था, तो गम्भीरताका होना भी जरूरी था ।

इस प्रकार उनमें आश्चर्य, क्रोध, हँसी, दया; अन्देशा और गम्भीरता आदि अनेक बातों तथा भावनाओका एकही साथ जमघट हो गया । उन्हींके साथ आगे-पीछेकी जानें कितनी ही घटनाओंकी स्मृति भी आ घमकी । ऐसे मौकेपर तो स्वभावतः हजारो बातें याद आई जाती हैं । ऐसी दशामे कृष्णका उस समयका, जब उर्नने गीतोपदेश शुरू किया, स्वरूप, चेहरा और भावभंगी—ये सभी—निराले ढंगके थे, अजीब थे, अलौकिक थे । आधे दर्जनसे ज्यादा खयालों और भावनाओंका, जो प्रायः एक साथ कभी पाई जाती ही नहीं और परस्पर विरोधी

सी है, एक साथ सम्मिलित एक अलौकिक चीज थी, जिसका ठोक-ठीक वर्णन किया जा सकता नहीं। इसीलिये यहाँ यद्यपि “परिहास करते हुएकी तरह” कहके ही खत्म किया। तथापि अन्तमें अठारहवें अध्यायके ७७वें श्लोकमें तो उस रूपको—कृष्णकी उस दशा और भावभंगीको—अत्यन्त अद्भुत, अत्यन्त निराला, न भूतो न भविष्यति, कह दिया है। वहाँ मंजय साफ ही कहता है कि “कृष्णके उस अद्भुत रूपको बार-बार बखूबी याद करके मुझे महान् आश्चर्य हो रहा है— मैं आश्चर्यमें डूब रहा हूँ और रह-रहके मुझमें आनन्दका प्रवाह भी बह रहा है— “तच्च संस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः। विस्मयोमे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः”। सचमुच ही वह अकथनीय, अनिवचनीय आकृति थी।

कुछ लोगोंने ‘इव’ देखकर ही प्रहासका अर्थ मुस्कुराहट करके सन्तोष किया मगर यह तो प्रहास शब्दके साथ ज्यादाती है। प्रहास, परिहास और अवहास ये शब्द प्रायः एक ही मानीमें आते हैं। अवहासमें कुछ अपमानकी बात भी साफ मालूम होती है जो शेष दोमें पाई नहीं जाती। किन्तु अर्थात् आती है। केवल मुस्कुरानेका सवाल तो वहाँ था नहीं। वहाँ तो पेचीदा पहली खड़ी थी जिसे सुलझाना था। इसीलिये तो सारी दलीलें दी गई है। केवल मुस्कुराहटकी बात कहनेपर सारी परिस्थितिका अनादर करना हो जायगा।

अब रही एक ही बात। आत्माको अविनाशी, अजन्मा अकर्ता सिद्ध करने के पूर्व यह प्रश्न हो सकता है कि जब भीष्मादिका मरना-मारना सामने है तो देखना चाहिये कि भीष्मादि कहनेसे कौनसी चीज समझी जाती है। भीष्म शब्दसे दोई वस्तुओंका बोध हो सकता है—या तो शरीरका या उसमें रहनेवाली आत्माका। इन दोनोंको ही मानके कृष्णने उत्तर देना उचित समझा और दिया भी है। मगर पहले आत्माकी ही बात उठाके पीछे देहकी इसीलिये उठाई है कि आमतौरसे लोग भीष्म आदि शब्दांसे आत्माको ही समझते हैं, न कि देहको। अर्जुनने भी स्वर्ग, नर्क आदिकी बातें उठाके खुद मान लिया है कि भीष्मका अर्थ है आत्मा। क्योंकि शरीर तो यहीं रह जाता, सड़-गल या जल जाता है। वह तो स्वर्ग या नर्कमें जाता है नहीं। वहाँ जानेवाली चीज तो शरीरसे जुदा आत्मा ही है। इसीलिये उसी आत्माकी बात लेके पहले कृष्णने कहना शुरू किया। मगर जो लोग भीष्मादि कहनेमें उनके भौतिक शरीरों या इन्द्रियादिको ही समझते हैं उन्हें भी मुंहतोड़ उत्तर देना ही चाहिये, इसीलिये आगे “मात्रा-स्पर्शाः” (२।१४) “अन्तवन्त इमे” (२।१८) तथा “अथ चैन” (२।२६) में उनकी बात भी आई है। इसीलिये पहले—

श्रीभगवानुवाच

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।
गतासूनगतासूश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ११ ॥

श्रीभगवानने कहा—(यह अजीब बात है कि एक ओर तो) तू उन्हींकी चिन्ता करता है जिनकी करना न चाहिये और (दूसरी ओर) अक्लकी बातें बोलता है ! (क्योंकि) पंडित लोग (तो) मरे-जियोंकी चिन्ता करते ही नहीं । (शोक या चिन्ताके मानी हैं यहाँ पर्वा करना) । ११ ।

न त्वेवाहं जानु नास न त्वं नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्यामः सर्व वयमतः परम् ॥ १२ ॥

ऐसा तो हो सकता नहीं कि हम पहले कभी न भी थे, तुम्ही न थे (या) ये राजे ही न थे और यह भी नहीं कि इसके बाद भी हम सभी न होंगे । १२ ।

आत्माको अविनाशी सिद्ध करनेमें कृष्णको जो दलील यहाँ है उसका आशय यही है कि सभी आत्माओंके तीन विभाग हो सकते हैं—कहनेवाली (कृष्णकी), सुननेवाली (अर्जुनकी) और शेष उन सबोंकी जो या तो वहाँ लडनेको मौजूद थे या और जगह थे । लेकिन मरने-मारनेका प्रसंग होनेके कारण ही और जगह वालोंका नाम न लेके सिर्फ रणक्षेत्रमें मौजूद तीन तरहके लोगोंकी ओर इशारा किया है । इसीलिये 'ये राजे'—'इमे जनाधिपाः'—कहनेका अभिप्राय केवल राजा लोगोंसे ही न होके जो वहाँ मौजूद थे सभीसे है । यह ठीक है कि कुछको छोड़ सभी राजे या क्षत्रिय ही थे—उन्हींकी प्रधानता थी । इसीलिये सबोंको राजे—'जनाधिपाः' कह दिया । जैसे जहाँ ब्राह्मण अधिक हों उस गाँवको ब्राह्मणोका गाँव कह देते हैं । क्योंकि आखिर कुछ और लोग तो गाँवमें खामसा होंगे । नहीं तो काम कैसे चलेगा ?

जो कुछ तर्क युक्ति दी है उससे यह साफ हो जाता है कि जब सभी आत्माये मौजूद ही हैं तो वर्तमानके लिये तो कोई बात हुई नहीं । रह गई भूत और भविष्यकी बात । सो तो साफ ही कह दिया है कि न तो पहले ही ऐसा कोई समय था जब हम सभी मौजूद न थे और न आगे ही ऐसा वक्त होगा जब हम न रहे । नतीजा यह हुआ कि जो पदार्थ सभी समयोंमें रहे वह तो नित्य एवं अविनाशी हो हुआ । नित्य या अविनाशीका लक्षण ही यही है कि जो तीनों कालोंमें—सदा—रहे । फिर आत्माके मरनेका सवाल आता ही कहाँसे है ? मरनेका अर्थ ही है न रहना, और आत्माको तो आगे भी सदा रहना ही है ।

यदि किसोका खयाल हो कि पहलेवाली आत्मा दूसरी थी, वर्तमानवाली और ही है और आगे तीसरी हो होगी। भूत, वर्तमान, भविष्यमे एक ही कैसे रहेंगी ? भूत, वर्तमान और भविष्यकी शरीरे तो निश्चय ही तीन हैं। फिर उनमे रहनेवाली आत्माये भी तीन क्यों न हो ? तो उसका उत्तर यह है कि—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥१३॥

जिस तरह आ मा या जीवके इस शरीरकी लडकपन, जवानी, बुढापा (ये तीन दशाये होती हैं), ठीक उमी तरह दूसरो देहो—जन्मो की प्राप्ति भी है। (इसलिये) उम बानमे समझदार (कभी) धोकेमे नही पडता हे ॥१३॥

इसके सम्बन्धमे ज्यादा बाने पहले ही कही जा चुकी है और यह बात चूब साफ की जा चुकी है। कहनेका निचोड यही है कि जिस प्रकार इस जन्ममे बालपन, बुढापा और जवानीके तीन त्रिभिन्न एवं भूत, वर्तमान तथा भविष्य कालवर्ती शरीरोमे एक ही आत्मा सभी मानते हैं, जरा भी शक नही करते और न धोकेमे पडते हैं। ठीक उमी प्रकार तीन या ज्यादा जन्मोकी भूत, वर्तमान और भावी देहोमे भी एक ही आत्मा क्यों न मानो जाय ? तर्क-युक्ति तो दोनो जगह एक ही है। एक शरीरकी तीनो अवस्थाये भूत, वर्तमान और भविष्यकी तो हईं। बाल्यावस्थाकी अपेक्षा यद्यपि जवानी एवं बुढापा भविष्यकी चीजे हैं। फिर भी बाल्यके गुजरने पर जवानी ही वर्तमान होती है, बालपन भूत और बुढापा भावी। श्लोकमे तीन अवस्थाय जो शरीरकी दिग्गई गई हैं वह एक दूसरेसे बिल्कुल ही जुदी हे और उन्हीमे मारा शरीर गुजर जाता है। इन तीन अवस्थाओसे यहाँ कोई खास मतलब यह नही हे कि कितने वर्ष तक कौनभो रहती ह। यहाँ बालकी खाल ग्वीचना है नही।

इम प्रकार तर्क दलीलोसे आत्माकी अमरता सिद्ध हो गई। मगर ससारका काम सिर्फ तर्क दलीलोसे ही तो नही चलता। यहाँ तो कुछ ठोस बाते हैं जिनसे इनकार किया जा सकता है नही, और उन्हीके अनुसार यह बराबर देखा जाता है कि प्रियजनोके सयोग-वियोगसे सुख-दुःख होते ही हैं। चाहे आत्मा अमर हो या उससे भी बढके हो। मगर शरीरान्त होनेपर सगे-सम्बन्धियोंका अपार कष्ट होना ही है, और यही बान इम युद्धके चलते विस्तृत रूपमे होनेवाली है। फिर क्यों न इससे किनाराकशी की जाय ? भीष्मादि कहनेस शरीर भी तो लिये ही जाते हैं और उनका नाश होता ही है। इसी बातका उत्तर यों देते हैं—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शोतोष्णसुखदुःखदाः ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥१४॥

हे कौन्तेय, भौतिक पदार्थोंके सम्बन्ध सर्दी-गर्मीकी तरह कभी सुख और कभी दुःख देते रहते हैं (जरूर)। मगर यह ठहरे तो आने जानेवाले ही और इसीलिये चन्द्ररोजा ही। (अनएव) इन्हें तो बर्दाश्त करना ही होगा हे भारत ! ११४।

मात्रा स्पर्श ही गीता (५।२१-२२) में बाह्य स्पर्श कहा है। स्पर्श नाम है सम्बन्धका। बाह्य कहते हैं भौतिकको। वहीं देखनेसे यह साफ हो जाता है।

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ।

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥

क्योंकि हे पुरुषश्रेष्ठ, सुख-दुःखमें एक रस रहनेवाले जिस पुरुषको ये पदार्थ उद्विग्न नहीं कर पाते वही अमृतत्व—मुक्ति—प्राप्त करता है ॥१५॥

‘सम दुःख-सुख’का यह मतलब नहीं कि दोनोंको एक बना दें। ऐसा तो होना असंभव है। दोनों दो चीजें हैं। फिर एक कैसे होंगी? यह भी न कि दुःख या सुख जरा भी मालूम ही न हों। चेतन पुरुषके लिये यह भी अनहोनी चीज है। किन्तु जैसे पानीको लकीर बनते ही मिट जाती है ठीक वैसे ही दिल-दिमाग पर जब ये दोनों नाम मात्रका ही असर करें तभी मनुष्य सम दुःख-सुख कहा जाता है। सारांश यह कि दिल-दिमागकी गंभीरता (serenity or balance) को ये बिगाड़ न सकें। यही गीताका साम्यवाद है जो अभी पहली बार आया है।

इस प्रकार आत्माको अविनाशी या नित्य और शरीरादिको अनित्य तो बता दिया। इससे काम भी चल गया। मगर कौन-सा पदार्थ नित्य और कौन-सा अनित्य है इसे कौन जानें? हरक पदार्थको गिन-गिनके देखना और समझना तो असंभव है। क्योंकि पदार्थ ठहरे अनन्त। फिर सबोंको जाना कैसे जाय? और अगर किसीको न जान सके तो उसीको लेकर भ्रम और गड़बड़ हो सकती है कि यही आत्मा तो नहीं है? इस तरह अनिश्चयका वायुमण्डल बना रह सकता है। फलतः पूर्वके प्रतिपादनमें पूरा काम चलता दीखता नहीं। इसीलिये एक तो नित्य और अनित्य या सत्य और मिथ्याके बारेमें कोई दार्शनिक नियम, लक्षण तथा परिभाषा चाहिये। ताकि बेखटके पहचान हो सके। दूसरे, आत्मा की पहचान भी पक्की होनी चाहिये कि वह कौन है। नहीं तो शायद घपला हो जाय। ऐसे मामलेमें जितनी सफाई हो जाय उतना ही अच्छा।

एक बात और भी है। ऐसी शंका कर सकते हैं कि यह क्यों न माना जाय कि इस शरीरमें जो आत्मा है उसका अस्तित्व इससे पहले न था? वह अस्तित्व तो पहले-पहल इसी शरीरमें ही आया है, हुआ है। इसी तरह यह भी क्यों न मान लिया जाय कि इसी शरीरके अन्तके साथ आत्माका भी अन्त हो जाता है

और आगे उसे पा नहीं सकते ? यह भी प्रश्न हो सकता है । अतएव इसका पूरा-पूरा समाधान हो जाना जरूरी है । आगेके १६वेंसे लेकर २५वें श्लोक तक यही बात ममझाई गई है । उममे भी पहले शुरू किया है इस आखिरी शंकाको ही लेकर कि इस शरीरमे जो आत्मा है वह पहले न थी ।

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥

जो पदार्थ पहले न हो उसका अस्तित्व होई नहीं सकता—वह बनी नहीं सकता, (और) जो मौजूद है—सत्तावाला है—उसका नाश या खात्मा भी नहीं हो सकता । इन दोनों बातोंका निर्णय तत्त्वदर्शी लोगोंने (ही) कर दिया है ।१६।

यहाँ अन्त शब्द तत्त्वदर्शी शब्दके साथ होनेसे निश्चय या निर्णयके ही अर्थमें आया है । क्योंकि तत्त्वदर्शी तो दार्शनिक होते हैं । जिस बातका आखिरी फैसला वाद-विवादके बाद कर लेते हैं उसे ही सिद्धान्त, राद्धान्त तथा कृतान्त भी कहते हैं । इन तीनों शब्दोंका एक ही अर्थ है । वह यह है कि जिन पदार्थोंके बारेमें अन्त या अन्तिम बात हो चुकी, फैसला हो चुका वही सिद्धान्त हैं । “सांख्ये कृतान्ते” (१८।१३) मे कृतान्त शब्द और उसके अन्त शब्दका यही अर्थ है ।

इस तरह सिद्ध हो जाता है कि यदि आत्मा नामका कोई पदार्थ पहले न होता तो उसका अस्तित्व इस शरीरमें होता ही नहीं । इसी तरह जब यहाँ वह है तो आगे भी रहेगा । क्योंकि जो चीज है वह खत्म हो नहीं सकती । इसलिये आत्मा अनित्य है । उसकी पहचान यों है—

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥

अविनाशी तो वही वस्तु—आत्मवस्तु—जानो जो इस समूचे जगत्को फैलाती, बनाती है और जो इसमें व्याप्त है—इसकी रगरगमे घुसी है । इस अविनाशी—निर्विकार—का नाश कोई भी कर नहीं सकता ।१७।

जो सभी पदार्थोंका स्व है, निजी रूप है, अपना रूप है, स्वरूप है वही तो उसकी आत्मा है, सबकी आत्मा है । यह स्व कहाँ नहीं है ? यह तो सभी जगह है, सबोंमे है । आखिर अपना तो सबों का कुछ न कुछ होता ही है । इसीलिये वह आत्मा अविनाशी है । क्योंकि स्व तो रहेगा ही । और नहीं, तो जो पदार्थ नष्ट होगा उसके नाशकी हस्ती, सत्ता तो रहेगी ही और वह भी तो स्व है । कभी पदार्थके रूपमें वह स्व, वह आत्मा नजर आती है तो कभी पदार्थके नाशके रूपमें । कभी विधि रूपमें (positively) तो कभी निषेध रूपमें (negatively) ।

इसीलिये तो उसे अविनाशी और नित्य मानना ही होगा । ऐसा तो होई नहीं सकता कि कभी यह स्व, यह आत्मा रहेई न । क्योंकि जब कुछ न होगा, तो और नहीं तो न होनेका स्व या अस्तित्व तो रहेगा ही । कमसे कम उसे तो उस समय मानना ही होगा । नहीं तो यह कहेंगे कैसे कि कुछ नहीं रह गया है ? इसीलिये उसे नाशकी आत्मा मानके नित्य और अविनाशी मानत है । जब विधि और निषेध उसीके रूप है और सभी पदार्थ भी उसीके हैं तो यह भी ठीक ही है कि उसीने सबका प्रसार किया है, जगत्का यह ताना बाना फैलाया है ।

मगर शरीर, घडा, कपडा, रोटी, जमीन बगैरहकी क्या हालत है ? य तो सर्वत्र फैले है नहीं । शरीरमे कपडेका, कपडेमे शरीरका पता कहाँ है ? दानोमे घडेका और घडेमे भी दोनोकी सत्ता ह कहाँ ? इसी प्रकार सभी पदार्थोका एक एक करके देख सकते है । यहाँ तो अपनी अपनी डफली बज रही है । किमाका विसीसे ताल्लुक नहीं है, नाता-रिश्ता हई नहीं । सभी अपने हो तक सीमित है । यह तो घोर विभिन्नता है, अजाब जुदाई है, निराली फूट है । यह अनोखा गृहयुद्ध (Civil war) है, भयंकर गृहकलह ह । यही तो वास्तविक कौरव-पांडवका महा-भारत है । यहा कोई किसीका पूछता नहीं । फलत सभी आपसमे एक दूसरेसे टकराके खत्म हा जाते है । कभी घडेसे टकराके शरीर खत्म होता ह, तो कभी शरीरसे टकराके घडा आर दानासे टकराके कपडा । यहा हालत सभी पदार्थोकी है । ठीक ही है । मेलमे, ऐक्यमे जीवन ह, जिन्दगी है, सृष्टि है । परमाणुओका परस्पर या प्रकृतिका पुष्पसे सयाग होनेमे ही, मेल होनेसे हो तो सृष्टि होती है । विपरीत इसके उनकी जुदाई या पार्थक्य होनेसे ही प्रलय होता ह, विनाश होता ह । जब गुण आपसमे मिलते है तभी सृष्टि होती है और ज्योही तन गये कि प्रलय आ घमकी । यही बात जगत्के सभी पदार्थोकी है । मगर इन सबोके भीतर मालिक बनके स्व बंठा है, आत्मा मौजूद है और इन बच्चोके घरौदोके बननबिगडनेका तमाशा देख रही है । यह निरन्तर न रहे तो आखिर यह तमाशा देखे कौन ? यही बात इस तरह कहने है—

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ता शरीरिण ।

अनाशिनोऽपमेयस्य तम्माषुध्यस्व भारत ॥१८॥

इन शरीरोके मालिक अविनाशी तथा अचिन्त्य (आत्मा) के ये शरीर तो विनाशी ही कहे गये है—माने गय है—। इसलिये युद्ध करो ह अर्जुन । १८ ।

‘ जब इन शरीरोका नाश होना ही है तो फिर युद्धमे आनाकानी क्यों ? ये शरीर अगर लडाईमे खत्म न हुए तो कही और ही जगह दूसरी ही चोट खाके या बीमारीसे ही खत्म होंगे ही । और नहीं तो बिजली गिरने, पानीमे डूबने या

हिसक जानवरोंके आक्रमणसे ही खत्म होंगे । तब हर्ज ही क्या कि यहीं रणांगणमें खत्म हों ? फर्क इतना ही है कि यहाँ “ममर मरण अह सुरसरि तीरा । राम काज क्षणभंग शरीरा ।” है । यहाँ मरनेसे यश है, शान है, कर्तव्य पालनका सन्तोष है, मनस्तुष्टि है, और अन्तमे सद्गति है । मगर और जगह दूसरी तरह मरनेमें यह बात नहीं होनेसे जबर्दस्त घाटा है । इसलिये जरूर लडो ।

आत्माको जो अप्रमेय कहा है और जिसका अर्थ है कि बुद्धि या दिमाग भी जिसे पकड नहीं सकता, जो उसकी भी पहुँचके बाहरकी चीज है, उसका मतलब साफ है । यदि वह किमीकी पकड या कब्जेमे आ जाय तो एक तो उसका स्वा-तंत्र्य जाता रहे । दूसरे पराधीन होने पर वह जिसके अधीन होगी उसके हाथों उसका सब कुछ किया जा सकता है, यहाँ तक कि खात्मा भी । दिमाग या बुद्धि आदि भी तो गरीग आदिकी तरह भौतिक पदार्थ ही ठहरे, जिनकी अपनी अपनी खिचड़ी भ्रलग पकती रहती है । इसीलिये उनका खात्मा भी होता है । और अगर आत्मा भी उनकी मातहतमे आ जाय तो वह कैसे बच पायेगी ? तब तो उसकी खैरियत न होगी । लेकिन यहाँ तो बात ही दूसरी है । बुद्धि भले ही चली जाय, खत्म हो जाय । मगर उमके स्वकी निषेध रूपमें रहना ही है और वही स्व है आत्मा । फिर आत्मा बुद्धिके पंजेमे कैसे रहे ? वह तो साफ ही उसकी पहुँचसे बाहर है । यही कारण है कि उसके बारेमे तरह-तरहके खयाल होते हैं । कोई उसे मरणशील मानता है, तो कोई उसे मारनेवाली ही कहता है । कोई नित्य मानता है, तो कोई अनित्य । जब बुद्धि ठाकरें खाके वहाँ तक पहुँची नहीं सकती, तो आखिर ओर होई क्या सकता है ? जब वहाँ तक बुद्धि पहुँचती ही नहीं तो उसे मारने मरनेवाली कहना केवल नादानी है, उलटी बात है । क्योंकि इससे तो ऐसा हो जाता है कि बुद्धिने उमे पहचान लिया है, उमकी हकीकत जान ली है, वह उम तक पहुँच चुकी है । मारने मरनेकी बात तो गरीगदिमे ही है और यह है आपसी टक्कर, जैसा कि अभी कहा है । आत्मामे यह बातें मानना कोरा अज्ञान है, मूर्खता है । यही बात आगे यो लिखी है—

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानोतौ नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

(इसलिये) जो इस आत्माको मारनेवाली मानता है और जो इसे मरनेवाली समझता है उन दोनों ही को असलियत मालूम नहीं है । क्योंकि यह तौ न मारनेवाली है (और) न मरनेवाली ॥ १९ ॥

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नार्य भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥ २० ॥

(क्योंकि) यह (आत्म वस्तु) न तो कभी जनमती है और न मरती है (और यह भी इसीलिये कि) यह पहले न रहके पीछे होती जो नहीं और होके उसके बाद नहीं रहती भी नहीं। इसीलिये यह जन्मरहित, नित्य—कालमे जो घिरी न हो—, हमेशा रहनेवाली और प्राचीन (मे भी प्राचीन) चीज है (जो) शरीर नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होती। २०।

इसमे एकाध बातें कुछ समझनेकी है, हालांकि वह नई नहीं है। जो बात "नामतो विद्यते" मे कही जा चुकी है वही यहाँ दूसरे शब्दोंमे कही गई है। श्लोकके पूर्वार्द्धके आधेमे आत्माके जनमने-मरनेका निषेध है। शेष आधेमे उसका कारण दिया गया है। जन्म लेने का मतलब ही है पहले न रहके पीछे होना या अस्तित्वमें आना। परन्तु आत्मामे यह बात नहीं है। वह तो पहले भी थी ही। फिर उमका जन्म हो कैसे? इसी तरह मरनेके मानी है कभी रहके बादमे न रहना। मगर आत्मामे तो यह भी बात नहीं है। उमके कभी भी न रहनेका तो सवाल ही नहीं है। तब उसका मरना कैसे संभव है?

आत्माको बुद्धि पकड़ तो सकते नहीं। फिर भी उग्र जानेकी कोशिश करती रहती है। उसके लिये आत्मा तक पहुँचनेकी सीढ़ी यही है कि जो चीजें उसकी पकड़में आती जायें उन्हें छाँटती चली जाय। इसीको उपनिषदोंमे 'नेति-नेति' की रीति या निषेध प्रक्रिया कहा है। इस तरह सब भौतिक पदार्थोंको छाँटते-छाँटते जाँ सबोंका मूलाधार बच रहेगा आत्मा वही पदार्थ होगा। क्योंकि निराधार तो कोई चीज होती नहीं। इस श्लोकके उत्तरार्द्धमे यही निषेधवाली रीतिका अनुमरण है। इसीलिये अजका अर्थ है जन्मरहित या जन्म लेनेवालोंसे निराला। नित्यका अर्थ है जो समयसे बँधा न हो। अनित्य पदार्थोंको समय घेरे रहता है, वह समयके ही पेटमें, उसके भीतर रहते हैं। मगर आत्मामे यह बात नहीं है। नित्य शब्द यद्यपि निषेध रूपमें मालूम नहीं होता, तथापि ऐसा ही अर्थ करना ही होगा। शाश्वतका भी यही अर्थ है। जब समयसे घिरा नहीं है तब उसे हमेशा रहनेवाला कहनेके मानी क्या है? इसका सीधा अर्थ है कि वह समूचे समयसे घिरा है। मगर यह बात पहले कथनके विरुद्ध हो जाती है। जो समयमे घिरा न हो वही समूचे समयसे घिरा हो, यह कुछ अजीब-सी बात हो जाती है। बात दरअमल यह है कि हरक भौतिक पदार्थ कुछ न कुछ समयमे घिरे रहते हैं—किमी वक्त जनमके कभी खत्म हो जाते हैं। यह भी बात है कि समय तो उनके जन्मके पहले भी था और खत्म होनेके बाद भी रहता ही है। इसीलिये प्रत्येक भौतिक पदार्थोंकी यही बात है कि किसी न किसी समयके ही भीतर रहते हैं। समूचे समयके भीतर कोई भी नहीं रहता है। मगर आत्मा तो उनमें भिन्न है। क्योंकि निषेधकी बात कह चुके हैं। इसीलिये उसे समूचे समयसे घिरी वस्तु

या हमेशा रहनेवाली कह देते हैं। नकि सचमुच समयका अधिकार उस पर है। इसीलिये शाश्वत शब्द भी निषेधात्मक ही है। यही हालत पुराणकी भी समझिये। पीछे जितने पदार्थ मिलते जाते हैं सबोंका निषेध करते हैं कि यह आत्मा नहीं है यह आत्मा नहीं है। इस तरह पीछे बढ़ते जाने पर जो पुरानीसे भी पुरानी चीजें मिलें उनका भी निषेध करनेके बाद अर्थात्: यह दिया जाता है कि वह तो पुरानों से भी पुरानी है। जब जन्म होता ही नहीं तो खामखा उसे पुरानेमें भी पुरानी कहना हो पड़ता है ?

इस तरह अज और पुराण शब्द पीछेकी तरफ जाके आत्माको ढूँढते और उसकी ओर इशारा करते हैं। उत्तरार्द्धका 'न हन्यते' आगेकी तरफ जाके ढूँढता और इशारा करता है और नित्य एवं शाश्वत शब्द बीचमें रहके वही काम करते हैं। जैसे आवश्यकता पड़ने पर यदि कोई चूहा किसीको बिल्लीका परिचय कराना चाहे तो बिल्लीके निकट तो वह जा सकता नहीं; किन्तु दूरसे ही इशाग करता है कि देखा वह है, वह, या जैसे उल्लूपक्षी सूर्यकी ओर इशारा करे; ठीक उसी तरह बुद्धि आत्माकी ओर सिर्फ इशारा करती है कि देखो वह है, वह। वह उसे ठीक-ठीक बता नहीं सकती।

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम्।

कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥

(इसलिये) हे पार्थ, जो पुरुष—मर्दाना—इस आत्माको जन्मरहित, विकार शून्य, अविनाशी और कालके घेरेसे बाहर जानता है—मानता है, समझता है, अनुभव करता है—वह (भला) किसे मरवाता (और) किसे मारता है ?२१।

अब यह प्रश्न होता है कि तो मरना, मारना जाखिर कहते हैं किस चीज को ? दुनियामें मरने मारने जैसी चीज नहीं है, यह तो कही नहीं सकते हैं। यह तो आये दिनकी चीज है, हमारे रोजके व्यवहारकी बात है। हम हमेशा ही यह मरा, वह मरा, इसने मारा, उसने मारा, फलाने मरवाया, की बातें करते ही रहते हैं। सभी लोग ऐसी ही बातें करते हैं। यह तो कही नहीं सकते कि सबके सब पागल हैं। इसलिये इतना तो मानना ही हांगा कि यह कोई चीज है। अब रही बात कि वह क्या चीज है ? और अगर यह कुछ भी है तो फिर उसके लिये चिन्ता-फिक्र करना मुनासिब ही है। फिर भी इसकी चिन्ता न करके खुशीकी चीज इसे कैसे माने ? इसका उत्तर इस तरह देते हैं—

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥२२॥

जिस तरह पुराने कपड़ोंको (खुशी-खुशी) छोड़के (कोई भी कपड़ा पहने) आदमी दूसरे नये कपड़े पहनता है। ठीक उसी तरह देह धारण करनेवाली—देही—आत्मा पुराने शरीरोंको छोड़के दूसरे नये शरीरोंमें पहुँचती है—उन्हें स्वीकार करती है। २२।

यहाँ कई बातोंका खयाल करना होगा। पहली बात तो यह कि जन्म-मरण नये-पुराने कपड़े बदलने जैसी ही बातें हैं। जब ताजेसे ताजे कपड़ोंको भी खुशी-खुशी छोड़के एकदम नये कपड़े पहननेमें लोग आनन्द बनाते हैं तो मरनेमें गम क्यों मनाया जाय ? यह तो उलटी बात होगी। इस श्लोकमें 'जीर्ण' शब्दका फटा-पुराना अर्थ नहीं है। नये शरीरोंका भी तो त्याग होता ही है और नये कपड़ोंका भी। महाभारतमें अभिमन्यु जैमा कोरा जवान भी तो मारा गया था। तो क्या उमके बारेमें कोई और सिद्धान्त लागू होगा ? या कि उसके सम्बन्धमें गम मनाना ही ठीक था ? यह बातें तो ठीक नहीं। इसलिये जीर्ण शब्दका अर्थ है त्यागनेके योग्य या जिसके त्यागनेका समय आ गया हो। 'जू' धातु, जिससे यह शब्द बना है, का अर्थ भी वयकी हानि ही है, यानी अवस्था—उम्र—का पूरा हो जाना। जिसे छोड़ेंगे उमकी अवस्था तो छोड़नेवालेके लिहाजसे पूरी होई जाती है। या नहीं तो, यो समझें कि अधिकांश लोग तो पुराने ही थे। इसीलिये जीर्ण शब्द प्रयुक्त हुआ है। मगर पहली ही बात ज्यादा युक्तिमंगत लगती है।

दूसरी बात है नये शरीरके ग्रहण करने या जन्म लेनेकी। कोई ऐसा मान सकता है कि पुरानेके छोड़ने और नये कपड़ेके पहननेमें तो देर नहीं लगती। किन्तु छोड़नेके बाद फौरन ही नया पहन लेते हैं। बीचमें समय गुजरने पाता ही नहीं। जब यही उदाहरण दिया गया है मरने और जनमनेका, तब तो नया जन्म भी फौरन ही होना चाहिये। बीचमें जरा भी समय नहीं लगना चाहिये। लेकिन यह समझ गलत होगी। कपड़ेका दृष्टान्त केवल इमा मानीमें दिया है कि एक तो कपड़ेवालेकी ही तरह शरीरवाला—देही—जीव शरीरसे जुदा है। दूसरे वह पुराने शरीरको छोड़के नयेको खुशीसे स्वीकार करता है। बस। इससे आगे दृष्टान्तका कोई भी मतलब नहीं है। नहीं तो हमें यह भी माना पड़ जायगा कि जैसे धोती वगैरहके बदलनेमें ऐसा होता है कि नई धोतीको पहले ऊपरसे पहन लेते और पीछे पुरानीको हटाने है, शायद उसी तरह जीव भी नये शरीरोंको धारण करके ही पीछे पुराने शरीरको छोड़ता हो। और अगर इतनी दूर जानेकी या तो जरूरत नहीं है; या जानेमें अड़चन है; क्योंकि यह बात सरासर असंभव है, तो फौरन ही शरीर ग्रहण करनेकी बाततक जानेमें भी वही अड़चन है। इसीलिये वहाँतक जानेकी जरूरत नहीं है।

हमने जो यह कहा है कि नये शरीरोंको धारण करनेके बाद ही पुरानोंके छोड़नेकी भी कल्पना की जा सकती है, वह केवल कल्पना ही नहीं है और न गीताके इस श्लोकसे ही उसकी संभावना मानी जाती है। बृहदारण्यक उपनिषद्के चौथे अध्यायके चौथे ब्राह्मणके तीसरे मंत्रमें जोंक या कीडेका दृष्टान्त देकर कहा गया है कि जिस प्रकार एक तृणपर रेंगनेवाला कीड़ा जब उसके आखिरी सिरेपर पहुँचता है तो जबतक दूसरे तृणका सहारा उसे न मिल जाये पहले तृणसे अपने शरीरको कमी नहीं समेटता है, हटाता है। ठीक उसी तरह इस शरीरके त्यागके बारेमें भी आत्माको हालत है। मगर यह बात कोई अक्षरशः लागू न कर ले, इसीलिये आगे फौरन कह दिया है कि इस शरीरको छोड़नेके बाद अविद्या—सूक्ष्म और कारण-शरीर—का आश्रय लेके आत्मा दूसरे शरीरमें जाती है—
 “तद्यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपमंहरत्येवमेवायमात्मेदं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति।”

इसी कथनसे समाधान भी हो जाता है। इस स्थूल शरीरके छोड़नेपर भी अविद्या नामक अज्ञान तो रहता ही है। वही तो जन्म-मरणका कारण है। उसी अविद्यासे बना सूक्ष्म शरीर भी तो रहता ही है। उसीके आधारसे आत्मा इस स्थूल शरीरसे बाहर जाती है और समय पाके दूसरे स्थूल शरीरमें प्रवेश करती है। गीताके पन्द्रहवें अध्यायके “ममैवांशो जीवलोके” (१५।७-८) आदि दो श्लोकोंमें साफ ही यह बात कही भी गई है कि चक्षु आदि इन्द्रियों और मन आदिको ही लेके वह जीव शरीर छोड़ता और नये शरीरमें जाता है। यही उसकी सवागी है। अपने लक्ष्य स्थान दूर देशमें पहुँचनेके लिये। हम भी यह चोज पहले हाँ अच्छी तरह समझा चुके हैं। असलमें फौरन ही दूसरे शरीरका मिलना असंभव भी तो है। कोई बने-बनाये शरीरमें घुसा तो देने नहीं, जैसे बनी-बनाई कोटमें शरीर घुमाते हैं। शरीर तो गर्भमें बनता है। सो भी पूरे दस महीने तक लग जाते हैं। मगर इस दस महीनेके पहले भी तो यह मानना ही होगा कि यह जीव माता और पिता दोनोंके ही रज-वीर्यमें रहता है। नभी तो दोनोंके संयोगमें बच्चेके शरीरका श्रोगणेश होता है।

फिर भी इनमें ही काम चलता नहीं। रज और वीर्य तो अन्नसे बनता है। इसलिये यह भी मानना ही होगा कि रज-वीर्यमें जानेके पहले वह जीव अन्नमें था जिसे स्त्री-पुरुष दोनोंने खाया था। अब प्रश्न है कि अन्नमें कहाँसे कैसे आया? इसका उत्तर छान्दोग्य, बृहदारण्यक और कौषीतकि उपनिषदोंमें लिखी पंचगुण-विद्याके प्रकरणमें मिलेगा। वहीं लिखा गया है कि जीव मेघमें होके वृष्टिके द्वारा अन्न या फलादिमें आता है। मेघमें भी क्रमशः चन्द्रलोक, आकाश, वायु

और धूममें होता हुआ आता है। यह बात भी पहले कर्मवादके प्रकरणमें विस्तार से लिखी जा चुकी है कि वह चन्द्रलोकमें कैसे पहुँचता है। गीतामें भी उत्तरायण-दक्षिणायन मार्गोंका जो वर्णन (८।२४-२५) आया है उसमें लिखा है कि अग्नि, धूम आदिके जरिये ही वहाँ पहुँचता है। यह तो बड़ी ही गंभीर और अलौकिक बात है। मगर है यह सही। इसी प्रकार कर्मोंके चलते एक जगह शरीर छोड़नेके बाद वही जीव हजारों कोसपर जाके जन्म लेता है। तब फौरन कैसे शरीर ग्रहण करेगा? बीचमें तो काफी समय जरूर ही लगेगा।

प्रश्न हो सकता है कि आत्माका भी अन्त क्यों न हो जाय? जब और चीजें खत्म होती हैं तो वह भी खत्म हो जाय, नष्ट हो जाय। पानीमें डूबके, सड़के, आगमें जलके, हवामें सूखके या अस्त्र-शस्त्रादिकी चोटसे सभी पदार्थ नष्ट होते ही हैं। तब यह क्या बान है कि आत्मा भी इसी तरह नष्ट नहीं हो जाती? इसका उत्तर देते हैं कि ऐसा नहीं हो सकता। क्योंकि—

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि ननं दहति पावकः।

न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३॥

इसे शस्त्र काटने ही नहीं, न अग्नि जलाती है। पानी भी भिगोता नहीं और न हवा सुखाती है। २३। (क्यों? इसीलिये कि,—)

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽय सनातन ॥ २४॥

यह काटा जा सकता नहीं, जलाया भी नहीं जा सकता। यह न (तो) भिगोया ही जा सकता है और न सूखाया जा सकता ही है। (इसीलिये) यह (आत्मा रूप पदार्थ) समयके घेरेसे बाहर, सर्वत्र मौजूद, सबोका आधार, अचल और हमेशा रहनेवाला है। २४।

यहाँ सनातन शब्दका वही अर्थ है जो पहले शास्त्रतका कह चुके हैं। इसी प्रकार जो “येन सर्वभिद तनम्” (२।१७)में आत्माका सब पदार्थमें घुसा रहना कहा गया है वही सर्वगतके मानी है। सबोके आधारकी बात जो पहले आई है वही स्थाणुका अर्थ है। सिर्फ अचल शब्द नया है। मगर अव्यय शब्द पहले जा चुका है। उसके हाँ मानीमें अचल आया है। विकार या गडबड होनेके लिये पूरी वस्तुको या उसके कुछ हिस्सेको ही हिलाना-डुलाना जरूरी हो जाता है। जबतक उसमें चाल या क्रिया (action) न हो, किसी तरहकी भी गडबड या खराबी—विकार—का होना असंभव है। परन्तु जो सर्वत्र मौजूद है उसमें क्रिया होगी कैसे? क्रियाका अर्थ ही है एक स्थानसे दूसरेमें पहुँचना या जाना।

श्लोकमे जो अच्छेद्य आदि शब्द आये हैं उनका अर्थ हमने किया है काटा जा सकता नहीं, आदि । इन शब्दोंके बननेमें व्याकरणका जो 'ण्य' प्रत्यय लगा है उसे कृत्य प्रत्यय कहते हैं और पाणिनिके "शकि लिङ् च" (३।३।१७२) सूत्रके अनुसार कृत्य और लिङ् प्रत्यय 'सकने' अर्थमें भी आते हैं । यहा यही अर्थ ठीक बैठ जाना है भी । जब हथियार वगैरह काट सकते ही नहीं, जब उनकी ताकत ही नहीं कि आत्माको काट मके, ता फिर काटे कैसे ? इस तरह पहले श्लोकमे नहीं काटने आदिकी जो बात कही गई है उसका कारण इस श्लोकमे स्पष्ट कर दिया है । आखिर ये शस्त्रादि काट या जला भी मके तो कैसे ? जब यह आत्मा ही है तो जैसे हमारी और आपकी, अर्जुन और कृष्णकी आत्मा है, वैसे ही अस्त्र, शस्त्र, आग, पानी, हवा वगैरहकी भी । यह तो सबकी स्व हे, सबोका स्व-भाव है, सबोका अस्तित्व है, सत्ता है । तब यह कैसे हो कि अग्नि अपने आपको ही जलाये ? क्योंकि तब तो खुद अग्नि ही खत्म हो जायगी न ? फिर औरोको जलायेगी कैसे ? जब वह रही ही नहीं, जब उसका अस्तित्व रही नहीं गया तो वह जलाये किसे ? यही बात पानी, हवा आदिकी भी है । भला अपने आपको ही ये खत्म करे ! यह हिम्मत किसे होगी ? यह तो सोचना भी भूल है ।

पहलेके ६ और ७ श्लोकमे जो 'भंजीय', 'जयेश्च' आदिमे लिङ् आया है उसका भविष्यके अलाव यह 'सकना' भी अर्थ हो सकता है । उसका तब यह मतलब होगा कि इन गुरुजनोको मारके ज्यादासे ज्यादा खूनसे रंगे पदार्थोको भोग ही तो सकते हैं । और कौन कहे कि कौन जीत सकता है ? हम जीत सकते हैं या वही लोग, अभीसे यह कौन बताये ?

हाँ, तो इस श्लोकमे जो आत्माका अचल कहा उसकी तो वजह साफ ही है । जब वह स्थूल, या व्यक्त पदार्थ नहीं है जो इन्द्रियोके कब्जेमे आ सके तो उसे हिलाये-डुलायेगे कैसे ? और जब वह बुद्धिकी भी पकडके बाहर है तो यह बात और भी असंभव है । इसलिये उसे निर्विकार—विकारशून्य—हो मानना पडेगा । यही बात आगे इस तरह कहते हैं,—

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेव विदित्वैन नानुशोचिनुमर्हसि ॥२५॥

यह आत्मा व्यक्त (स्थूल पदार्थ—दृष्टिमे आनेवाली—तो) है नहीं और न बुद्धिकी ही पकडमे आ सकती है । (इसीलिये) यह निर्विकार कही जाती है । अतएव इसे इस तरह जान लेनेपर तुम्हारा बार-बार रोना-धोना ठीक नहीं है ॥२५॥

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।
तथापि त्वं महाबाहो नैवं शोचितुमर्हसि ॥२६॥

और अगर तुम इसे बगबर जनमने और मरनेवाली ही मानते हो, तो भी ओ बहादुर—शक्तिशाली भुजावाले—तुम्हारा इस तरह अफसोस करना अच्छा नहीं है ।२६।

पहले श्लोकमें अनुशोचितुम्मे जो अनु शब्द आया है उसीकी जगह यहाँ उत्तरार्द्धमें एवं आया है । उसका भी वही अर्थ है कि बार-बार शोक करना या रोना-धोना ठीक नहीं है ।

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युध्रुवं जन्म मृतस्य च ।
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥

क्योंकि पैदा होनेवालेकी मौत ध्रुव—अवश्यंभावी—है । मरे हुएका जन्म भी ध्रुव है । इसलिये जिन बातोंमें किसीका वश हुई नहीं उन्हीके बारेमें तुम्हारी यह चिन्ता फिर कभी मनासिब नहीं हो सकती है ।२७।

जब जन्म और मरणको कोई भी शक्ति रोक नहीं सकती—जब ये दोनों बातें अनिवार्य हैं—तो इनके बारेमें हाय-हाय कैसी ? यदि आममानके तारे टूटे और इसमें हम लोगोका भाग नुकसान हो जाय, या अगर भूकम्पमें चारों ओर हडकम्प पट जाय तो भी कोई समझदार हाय-हाय क्यों करेगा, कि उफ, हम ये बातें रोक न सके ?

इतना ही नहीं । जिन शरीरोंके मरने या नष्ट होनेका खयाल करके हाय-तोषाका यह पंवाग फैला रहे हो आखिर उनकी हकीकत भी तो देखो और विचारो । ये चीजे तो सिर्फ “चार दिनोंकी चाँदनी” हैं, मपनेकी सम्पत्ति है, जादूगरके तमाशे हैं । क्या यह नहीं होता कि सपनेमें भी हम बन्धु-बान्धवोंसे मिलने-जुलते, बातें करने और मौज करते हैं ? हम हजार कोस दूर कहीं पड़े हैं, या जेलके भीतर बन्द हैं । फिर भी सपनेमें स्वजनोंके साथ हमारा मधुर मिलन तो होई जाना है और उसमें आनन्द भी होता ही है । मगर एकाएक नींद खुली और सब मजा किङ्किग ! सभी प्रेमी, स्वजन और गुरुजन गायब ! ऐसी बेमु-रब्बती कि कुछ पूछिये मत ! लेकिन क्या इसके लिए हम माथा पटकते, छाती पीटते या हाय-हाय करते हैं ? क्यों ? इसीलिए न, कि यह मिलन कुछी देर पहले लापता था, मपनेमें मिलनेवाले ये स्वजन लापता थे, नजरके ओझल थे, दीखते न थे । फिर बीचमें कुछी देरके लिए आ गए, दिख गए, मिल गए ! और फिर ? फिर थोड़ी ही देर बाद एकाएक गायब हो गए, लापता हो गए, कहीं दीखते ही

नहीं, हजार ढूँढो सही. मगर मिलते ही नहीं ! मालूम पड़ता है, जिस अदर्शनसे अव्यक्त दशासे व्यक्त हुए थे, आये थे, दीखने लगे थे, पुनरपि उसी हालतमें चले गए, उसी अव्यक्त और अदर्शनमें जा मिले !

इसीलिए महाभारतके अन्तके स्त्रीपर्वमें अव्यक्त न कहके अदर्शन शब्द ही आया है—“अदर्शनादापतिताः पुनश्चादर्शनं गताः । न ते तव न तेषां त्वं तत्र का परिदेवना” (२।१३) । इसका आशय यह है कि ये सभी अदर्शनसे ही आए थे और पुनरपि वहीं चले गए । न तो वाकईमें ये तुम्हारे हैं और न तुम इनके । फिर इसमें अफमोस क्या ? इसी श्लोकका “तत्रकापरिदेवना” गीताके अगले श्लोकमें भी है । हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) नामक पश्चिमी दार्शनिकने अपनी पुस्तक “मूल सिद्धान्त” (First Principles) में यही बात यों लिखी है कि यदि किसी पदार्थका पूरा परिचय प्राप्त किया जाय तो पता लगेगा कि वह किसी अदृश्य दशासे निकलके कुछ दिनों बाद फिर उसी दशामें चला जाता है—
“An entire history of anything must include its appearance out of the imperceptible and its disappearance into the imperceptible” (page 253) यही बात स्वयं कृष्ण इस तरह कहते हैं,—

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥

हे भारत, सभी भौतिक पदार्थ आरम्भमें—पहले—अव्यक्त ही होते हैं, अदृश्य ही रहते हैं, बीचमें व्यक्त और दृश्य होते हैं और अन्तमें फिर खामखा अदृश्य होई जाते हैं । तब इसमें चिन्ता क्या ? २८।

इसपर अब एक ही बात उठती है और वह यह है कि—कहना-सुनना और तर्क-युक्ति तो यह सब कुछ ठीक है और बात भी दरहर्काकत यही है । मगर दिक्कत यही है कि हमें ऐसी मालूम होती नहीं । अगर हमारे नित्यके अनुभवमें यह चीज आ जाय तभी न हम समझें कि टुरुस्त है ? नहीं तो जंगलमें पका फल हमारे किस कामका ? उसतक हमारी पहुँच हो तभी न हमारी भूख बुझे ? ये सभी बातें तो सपनेके साम्राज्य या बच्चोंके खिलवाड़की मिठाई जैसी ही हैं । इमीलिए इनसे असली काम तो होना नहीं, पेट तो भरता नहीं और यही है ठोस चीज । निरी बातोंसे तो कुछ होता जाना नहीं ।

और नहीं तो कमसे कम पढ़े-लिखोको तो इन बातोंका अनुभव हो । बहों तो कैसे जानें कि यह चीजें सही हैं, सत्य हैं ? बड़े बूढ़े बतायें तो भी मान सकते हैं । मगर सो भी तो नहीं है । और यह बात भी क्या है कि ऐसी खाँटी और पक्की

चीज जनसाधारणकी समझमें न आये ? वह सौदा ही कैसा जो आम लोगोंकी पहुँचके बाहर हो ? वह उनके किस कामका, यों चाहे वह सोना ही क्यों न हो ? लाख अच्छा-भला क्यों न हो ? आग्विर किसी वस्तुकी सचाई-झुठाईकी तराजू भी तो यह जनसाधारणका अनुभव ही है और इस आत्माके बारेमें वही अनुभव लापता ठहरा ! और हमें ममज्ञाना भी तो जनसाधारणको ही है न ? तब इसे क्योंकर माना जाय ? इसीका उत्तर आगे देते हुए कहते हैं कि यह कुँजड़ेकी साग-भाजी नहीं है कि दर-दर मारी फिरे । यह तो जीहरीका अमूल्य रत्न है जिसे बिरले ही परख पाते हैं—

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्बदति तथैव चान्यः ।

आश्चर्यवच्चेनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥

इस (आत्मा) को जाननेवाला कोई बिरला ही होता है । (जानकर भी दूसरोंको इसे) बतानेवाला तो (और भी) बिरला होता है । (यदि कोई बताने-वाला हुआ भी तो) इसके सम्बन्धमें बात सुननेवाला (तो उससे भी) बिरला होता है । (खूबी तो यह है कि) इसे पढ़-सुनके भी कोई जानता ही नहीं—शायद ही कोई मुश्किलसे जाने ।२९।

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वानि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥३०॥

(इसलिये जब) हे भारत, सबोंके देहकी मालिक यह (आत्मा) कभी भी मारी जा सकती है नहीं, तो (नाहक) किमी भी भौतिक पदार्थके बारेमें तुम्हारा अफमोस करना अच्छा नहीं है ।३०।

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥

अपने धर्मका खयाल करके भी तुम्हारा (युद्धसे) डिगना उचित नहीं है । क्योंकि क्षत्रियके लिये (तो) धर्म-युद्धसे बढ़के कोई चीज होई नहीं सकती ।३१।

धर्मशास्त्रकी बात पहले तो चला सकने न थे । क्योंकि अजुन स्मृतियोंके कारे विधानों और आदेशोंको आँख मूँदके माननेको तैयार न था । वह तो कोई अनाड़ी या साधारण आदमी था नहीं कि स्मृतियाँ अपनी लाठीसे उमे हाँक सके । वह तर्क-दलीलकी कसौटीपर कसके ही किमी चीजको भली-बुरी माननेको तैयार था । इसीलिये कृष्णने पहले यही किया और दार्शनिक युक्तियोंसे उमे माकूल किया । उसके बाद स्मृतियोंके आदेश भी मजबूतीके साथ काम कर सकते थे । इसीलिये पीछे उनकी चर्चा भी दो श्लोकोंमें आ गई है । मगर यह योंही है । इसका कोई स्वतन्त्र महत्त्व नहीं है । इसीलिये गीताधर्म या गीताकी अपनी

चीजोंके भीतर इसकी गिनती नहीं। यह वैसी ही बात है जैसी अपयश और मान-अपमानवाली ३३-३७ श्लोकोमे कही बाते। वह तो गीताधर्ममे आती हुई नहीं, यह निर्विवाद है। वे कही गई है व्यावहारिकताकी दृष्टिसे ही अजुंनमे केवल गर्मी लानेके लिये। गीता व्यावहारिक मार्गको ही पकड़के अपने लक्ष्यकी ओर अग्रसर होती है और यश-अपयशकी बात सबसे ज्यादा चुभनेके कारण ही व्यावहारिक है।

धर्म-युद्ध कहनेका मतलब यह है कि युद्धके समय क्या किया जाय क्या न किया जाय आदि बातोंके लिये कुछ सर्वसम्मत नियम-कायदे हमेशामे माने जाते रहे। हेगकी परम्परा (Hague Convention) के नाममे वर्त्तमान समयमे भी ऐसी अनेक बाते सर्वमान्य समझी जाती है। इन्हीमे घायलोंकी सेवा-शुश्रूषा, युद्धबन्दियोंके साथ सलूक, जो स्थान खुले (open) घोषित कर दिये गये उनपर आक्रमण न करना, आम जनता (Civil population) पर प्रहार न करना, जहगीली गैसका प्रयोग न करना आदि बाते आ जाती है। हालाँकि अपनी-अपनी गर्जसे आज कभी इन नियमोंमे किसीको कोई तोड़ता है, तो किसीको दूसरा ही। फलत नात्मी जमनीके इस युद्धमे उसके पक्षके मर्बोंने ही इन्हे तोड़-ताड़के खत्म कर दिया है। महाभारतके भीष्मपर्वके देखनेसे पता चलता है कि युद्धारम्भके पहले ऐसे सभी नियम दोनों पक्षोंने साफ सफ स्वीकार कर लिये थे। अतएव इन्ही नियमोंके अनुसार होनेवाले युद्धको धर्मयुद्ध और इन्हे तोड़-ताड़के होनेवालेको अधर्मयुद्ध कहा है। यहाँ धर्म शब्दका दूसरा अर्थ असंभव है। धर्मशास्त्रमे लिखा युद्ध ही धर्मयुद्ध है यह भी मतलब यहाँ नहीं है। सभी युद्ध तो धर्मशास्त्रमे ही लिखे रहते हैं। इसलिये जबनक उनके सम्बन्धमे लागू पूर्वोक्त नियमोंका नही कहते तबतक धर्मयुद्ध कहना बेकार है। ओर जब स्वधर्म कही चुके हैं, तो फिर दुहरानेका क्या प्रयोजन ?

जो लोग यहाँ स्वधर्मकी बात लिखी देखके इसकी मिलान आगेके “कर्मण्ये-वाधिकारस्ते” (२।४७) मे करते हैं वह भी भूलने हैं। यह प्रकरण ज्ञानका ही है। “गणा तेऽभिहिता” (२।३९) मे ही कर्मयोगका प्रकरण शुरू होता है। इसलिये बीचमे ही उसकी बात यहाँ कैसे आ सकती है ? इसी प्रकार “श्रेयान् स्वधर्म” (३।३५ तथा १८।४७) मे भी स्वधर्म शब्द स्मृतियोंके धर्मोंके लिये ही नहीं आया है। वह तो व्यापक अर्थमे कर्ममात्रका ही वाचक है। यह बात हम पहले ही अच्छी तरह लिख चुके हैं। इन नियमोंके साथ लड़ी जानेवाली लड़ाई भी धर्मशास्त्र-सम्मत होनी चाहिये, यही आशय यहाँ है। ‘श्रेयस्’ शब्दके बारेमें भी जान लेना चाहिए कि मोक्षके अर्थमें उसका खासतौरसे प्रयोग गीतामें कहीं

गायद ही हुआ हो, जैसा कि कठोपनिषद्के “अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव” तथा “श्रेयश्च प्रेयश्च” (१।२।१-२) में आया है। तीसरे अध्यायके शुरूके दूसरे श्लोकके ‘श्रेयः’ शब्दको कल्याण या मोक्षके अर्थमें ले सकते हैं और इसका कारण भी आगे लिखा है कि कहीं ऐसा अर्थ होता है। मगर यहाँ कल्याण ही अर्थ उचित लगता है। इसीलिए आगे “श्रेय परमवाप्यथ” (३।११) में श्रेय का विशेषण परं हो जानेसे परमश्रेय या परमकल्याणका अर्थ मोक्ष ठीक लगता है। क्योंकि वही तो आखिरी कल्याण है। अमलमें प्रशस्य शब्दसे ही यह श्रेयस् शब्द “प्रशस्यस्य श्र.” (५।३।६०) पाणिनिमूत्रकी महायनामें बनता है। इसमें प्रशस्यका अर्थ है प्रशंसनीय या प्रशंसाके योग्य अर्थात् अच्छा। उसीमें बने श्रेयस् शब्दका प्रयोग करते हैं ऐसी ही जगह जहाँ कइयोमें एकको अच्छा समझके चुन लेना हो। इससे स्वभावतः ज्यादा अच्छा मबोसे अच्छा इसी मानीमें श्रेयस् शब्द आता है और हमने यही लिखा है। जब दामे एकको अच्छा लिखते, है तो उतने ही से यह बान अर्थात् मिद्ध हो जाती है कि वह बहुत अच्छा है। दूसरेकी अपेक्षा कहनेका यही अर्थ होता है। गीतामें आमताराम ऐसा ही पाया जाता है भी। इसीके अर्थमें ‘विशिष्यन्’ शब्द आया है। दानाका ठीक-ठाक एक ही अर्थ है। हाँ, जहाँ किसीका मुकाबिला न हा, या दामे एकको चुनना न हा वहीपर मोक्ष आदि अर्थ आते हैं, जैसा कठोपनिषद्का दृष्टान्त दिया गया है। वहाँ श्रेयस् शब्दका स्वतंत्र प्रयोग है।

यदृच्छया चापपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रिया. पार्थ लभन्त युद्धमोदृशम् ॥३२॥

हे पार्थ, अकस्मात् या आप ही आप खुले स्वर्गके द्वारके रूपमें हाजिर इस तरहका युद्ध तो खुशकिस्मत क्षत्रियोको ही मुयस्सर होता है। ३२।

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्त्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥

और अगर तुम यह धर्मयुद्ध न करोगे तो अपने धर्म और कीर्त्ति दोनोंको गँवाके (केवल) पाप बढोरोगे। ३३।

अकीर्त्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।

संभावितस्य चाकीर्त्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥

(इतना ही नहीं), लोग तुम्हारे अखड अपयश—हमेशा रहनेवाली बदनामी—की चर्चा भी करते रहेंगे। और प्रतिष्ठित (पुरुष) के लिये (यह) अपयश तो मौतसे भी बढ़कर (बुरा) है। ३४।

भयाद्गणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।

येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥

(यही नहीं), महारथी लोग भी समझेंगे कि तू डरके मारे ही युद्धसे भाग गया है । (फलतः) जो लोग (आज) तुझे ऊँची नजरसे देखते हैं उन्हीकी नजरों-में तू गिर जायगा ।३५।

अवाच्यवादांश्च बहून् वदिष्यन्ति तवाहिताः ।

निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥

(इसी प्रकार) तेरे दुश्मन भी तुझे बहुतसी गालियाँ देंगे (और) तेरी ताकतकी भी शिकायत करेंगे । भला, उससे बढ़के बुरा और क्या हो सकता है ? ।३६।

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥३७॥

(यह भी तो देख कि) यदि युद्धमें मर जायगा तो स्वर्ग जायगा और अगर जीतेगा तो राजपाट मिलेगा । (इस प्रकार तेरे दोनों ही हाथोमे लड्डू है ।) इसलिये ओ कौन्तेय, लडनेका निश्चय करके खडा हो जा—डंट जा ।३७।

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥३८॥

जय-पराजय, हानि-लाभ और सुख-दुःखमे एक रस रहके युद्धमे डंट जा । ऐसा होनेपर तुझे पाप छुगगा भी नहीं ।३८।

इसी श्लोकके साथ ही अध्यात्म विवेकके प्रकरणका इस अध्यायमे अन्त होके आगे कर्मयोगका प्रसंग शुरू होता है । उसके शुरूके आठ श्लोक भूमिकाकी तरह है । नवे या गीताके ४७वे श्लोकमे कर्मयोगका निरूपण शुरू हुआ है । इस श्लोकमे भी समत्व या समताकी बात कही गई है जिसे समदर्शन भी कहते हैं । यह दूसरी बार समदर्शनकी बात आई है । पहली बार, जैमा कि कह चुके हैं, १५वे श्लोकके “समदुःखसुखं” मे आ चुकी है । इसलिए इस श्लोकका अर्थ समझनेमें उसे भी दृष्टिके मामने रखना पडेगा, खासकर उसके पूर्वार्द्ध “यंहि न व्यथयन्त्येते” आदिको । नहीं, तो बहुत गडबड-घोटाला हो सकता है ।

बात यह है कि जब कम पानीवाले तालाब या गढेमे मछुए मछुली मारना चाहते हैं, तो उसके पानीको नीचे-ऊपर इतना ज्यादा हिला, डुला चला और मथ देते हैं कि पानी और कीचड मिलके एक हो जाते हैं । इससे मछलियाँ घबराके ऊपर आ जाती या थक-थकाके ढीली पड़ जाती है । फलतः पहलेकी तरह तंजीसे इधर-उधर भाग-फिर सकती है नहीं । इस तरह उनके पकड़नेमें

आसानी हो जाती है और बातकी बातमें वे मछुओंके कब्जेमें आ जाती हैं। नहीं तो उन्हें पकड़नेमें मछुओंको बहुत परीशानी होती है। इसी तरह दहीको भी मथानीसे ऐसा मथ देते हैं कि पानी और दही एक हो जाते हैं। बन्दर जब किसी पेड़पर पहले-पहल चढ़ता है तो अकसर उसकी डालोंको पकड़-पकड़के झकझोर देता है और सारे पेड़को कँपा देता है, बेचैन कर देता है। जब छोटा-सा शिकार जबर्दस्त शिकारी कुत्तेके हाथ लगता है तो उसे पकड़के शुरूमें ही वह ऐमा झकझोरता है कि शिकारके होश ही गायब हो जाते हैं और कुत्ता उसे आमानीसे खा जाता है।

यही दशा मनकी है। वह आत्माको अपनी मर्जीके मुताबिक नचानेके पहले उमे अपने कब्जेमें सोलहों आना करना चाहता है और उसीकी तरकीब करता रहता है। मात्रास्पर्श या भौतिक पदार्थोंके सम्बन्धकी जो बात पहले कही जा चुकी है वह उसी तरकीबका एक भाग है। मन इन्द्रियोंकी पीठ ठोंकता है और वह भले-बुरे सभी पदार्थोंके साथ जुट जाती है। यही तो है मात्रास्पर्श। गुरुजनों, इष्ट-मित्रों, बन्धु-बान्धवों एवं पुत्र-कलत्र आदिका ताल्लुक और है क्या यदि मात्रास्पर्श नहीं है? जो सहृदय न हो, जड़-पत्थर हो या पत्थर जैसा हो, पागल हो उममे या तो इन्द्रियाँ होती ही नहीं, या वह काम करती ही नहीं। इसीलिए वैसेको क्या सुख-दुःख होगा?

इम प्रकार मात्रास्पर्श होनेके बाद ही बुरी-भली चीजोंका अनुभव होता है, उनकी जानकारी होती है। शत्रु-मित्र, गीत-उष्ण, अपने-पराय आदिकी जानकारी होती है। जैसा कि आगको छूते ही गर्मीका अनुभव हुआ करता है और बर्फको छूते ही सर्दीका। उमीके बाद हाथ-पाँव जलते या ठिठुरते हे और फोरन तकलीफ या आरामका, दुःख और सुखका अनुभव होता है। फिर तो इन्सान या तो आनन्दमें विभोर हो जाता है, या तरेजा पीटके बेहोश। यदि ख-दुःख हलके रहे तो यह बात कम हुई। मगर अगर काफी हुए तो यह हालत भी परले दर्जेकी हो गई! मनके जागकी बातको लेकर हम आनन्द-विभोरता या तकलीफवाली बसु-धोको ही यहाँ ले रहे हैं। इस तरह जब यही बात बार-बार होने लगी तो मनने समझ लिया कि आ-भागमपर हमारा पूरा कब्जा हो गया। वह ताड जाता है कि अब तो बन्दर अच्छी तरह फम गया, इमलिये इसे जैसे चाहे नचा सकगे। युद्धमें भी पहले जय-पराजय, बादमें लाभ-हानि और अन्तमें सुख-दुःख होता है जिसका जिक्र श्लोकमें आया है।

मगर ऐसा भी होता है कि किन्ही मस्तराम फकीरके पास चाहे आप अच्छी-से अच्छी या बुरीसे बुरी चीजे लायें, उनपर उनका कोई असर होता ही नहीं!

क्यों ? असलमें वहाँ उलटो बात जो है । कहीं तो दूसरोंके मनीराम—मन—आत्मारामको नचाने और फँसानेकी कोशिशमें रहते तथा सफल भी होते हैं और कहीं मस्तरामके आत्मारामने ही उलटके मनीरामपर मुसक चढ़ा दी है । यहाँ तो मन ही मस्तरामके कब्जेमें पडा रो रहा है । उसकी आई-बाई ही हजम है । इसीलिये उसके सभीके-मभी चेले-चाटी और दूत—मनहूस है, बेकारसी पड़ी है । तब मात्रास्पर्श कैसे हो और आगेकी लीला भी कैसे खड़ी हो ? यहाँ तो सारा नाटक ही बन्द है । यह भी नहीं कि गस्तराम पत्थर है या मुर्दा, जिससे मुख-दुःख आदि जानने ही नहीं । वह तो सब कुछ जानते ही हैं । मगर जान लेना दूसरी चीज है और उसमें चिपक जाना निगली बात है । स्त्रीको विरागी भी देखता है और लम्पट भी । मगर दोनोंके देखनेमें फर्क है—बहुत बडा बुनियादी फर्क है । यही बात सुख-दुःखादिके मुतल्लिक भी है ।

पन्द्रहवें श्लोकमें जे 'व्यथयन्ति' लिखा है वही इस फर्कको ठीक-ठीक बताता है । उसका अर्थ गढेके पानी या दहीके मथने और बन्दर या कुत्तेके झकझोरनेके दृष्टान्तमें बताया जा चुका है । भौतिक पदार्थोंके संसर्ग जिस व्यग्र, उद्विग्न, परी-शान या बेचैन नहीं कर सकते, नहीं कर पाते वही सुख-दुःखमें सम है, एकरस है । समदुःख-सुख है, समदर्शी है । उसके दिल-दिमागकी गंभीरता, स्थिरता और एकरमता बिगड पाती नहीं । वह इन अन्धड़-तूफानोंके हूजार आनेपर भी पर्वतकी तरह अचल, अटल रहना है, न कि घास-पात या पेड-पल्लवकी तरह काँपता और बेचैन हो जाता है । उसके दिल-दिमागको ममता और गंभीरता (Serenity and balance) कभी बिगडती (upset) नहीं । फिर पाप पुण्यका क्या सवाल ? ये तो धहन नीचे दर्जेकी चीजें हैं और वह इनना ऊँचा है कि जैसे चाँदको कोई छू नहीं सकता चाहे हूजार कोशिश करे, वैसे हों उमें पुण्य-पाप छू नहीं सकते, उसके निकट फटक नहीं सकते । वह तो मस्त है । बेशक, दुनियाकी बेचैनी देख-देखके मुस्कुरा उठता है, कभी-कभी हँस देता है । इस चीजका ज्यादा विचार पहले ही हो चुका है । यहाँ अधिक लिखनेकी आवश्यकता नहीं है ।

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगेतिवमा ऋगु ।

बुद्ध्या युक्तो यथा पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥३९॥

यहाँतक (तो) आत्मतत्त्वकी जानकारी—अध्यात्मज्ञानकी खुबी और बारीकी—तुम्हे बताई जा चुकी । अब योगकी भी जानकारी—कर्मको पूरी जानकारी और उसकी बारीकी—वाली वह बात भी सुन लो जिसके करते कर्मोंके बन्धनसे अपना पिड छुड़ा लोगे । ३९।

इसपर बहुत अधिक बातें लिखी जा चुकी हैं । इसका स्पष्टीकरण भी बखूबी र्किया जा चुका है । इसलिये यहाँ या आगे कुछ भी लिखना बेमानी है । फिर

भी जिस कर्मयोग का निरूपण आगे चलके ४७वें श्लोकमें शुरू करेंगे वह सचमुच निराली चीज है, गीताकी अपनी खास देन है। इसीलिये और कहीं वह पाई जाती नहीं। अधूरीसी कही मिले भी तो क्या? सर्वांगपूर्ण कही भी नहीं मिलती। इसीलिये उसके पूर्व अर्जुनका दिमाग उसके अनुकूल कर लेना जरूरी था। सर्व-साधारण परम्पराके अनुसार वह वैसी बात एकाएक मुनके चौक उठता कि यह क्या चीज है? यह तो अजीब बात है जो न देखी न सुनी गई ऐसा खयाल करके वह उस बातसे हट सकता था। कमसे कम यह तो जरूर हो जाता कि उमका दिल-दिमाग उसमें पूरी तौरसे लगता नहीं। उसमें उसे चस्का तो आता नहीं, मजा तो मिलता नहीं। फिर तो जैसे गंभीर विषयको हृदयंगम करना असंभव ही हो जाता। इसीलिए उससे पहलेके सात श्लोकोंमें उसोका रास्ता साफ़ कर रहे हैं।

कर्मकांड एवं धर्माधर्मके निगंय तथा अनुष्ठानकी मारा दार-मदार सिर्फ मीमासाशास्त्र और मीमासकोंपर ही है। उनका अपना यही खाम विषय है। इसीलिए उनने इस सम्बन्धको बहुतसी बातें लिखते हुए लिखा और माना है कि कर्मके करनेमें कौन-कौनमें विघ्न होते हैं, कैसा हो जानेपर सारा किया कराया चौपट हो जाता है, क्या हो जानेपर पुण्यके बदले पाप ही पाप हो जाता है और मांगोपांग कर्म पूरा न हो जानेपर उसका फल नहीं मिलता। इस तरहकी हजारों बातें और बाधाये कर्ममार्गमें बताई गई हैं, खतर खड़े किये गए हैं। यदि इनसे बचनेका कोई भी रास्ता हो तो कितना अच्छा हो? तब तो लोग आसानीसे मीमासकोंका मार्ग छोड़के वही मार्ग पसन्द करे। गीताने लोगोकी इस मनो-वृत्तिका खयाल करके पहले तो यही किया है कि कर्मयोगमें इन खतरोंका रास्ता ही बन्द कर दिया है। वहाँ थोड़ा बहुत या अधूरा काम होनेपर भी न तो पापका डर है, न विफलताकी परीशानी और न दूसरी ही दिक्कत।

मीमासकोंके मार्गमें दूसरी दिक्कत यह होती है कि उन्हें परीशानी बड़ी होती है। पहले तो हजारों तरहके उद्देश्योंको लेके कर्म किये जाते हैं। फिर एक-एक उद्देश्यकी शाखा-प्रशाखाये होती है और शाखा-प्रशाखाओकी भी शाखा-प्रशाखाये। लोभ-लालचका कोई ठिकाना भी तो होता नहीं। ज्योंही सफलता हुई या उसकी आशा नजर आई कि नई-नई कामनाये पैदा होने लगती है। यह भी होता है कि शक-शुभेमें कभी मन इधर जाता है और कभी उधर—कभी आगे बढ़नेकी मुस्तैद होवा है, तो कभी पीछे खिसक पड़ता है। इस तरह हजारों तरहकी आशा-आकांक्षाओं, कल्पनाओं एवं उभंग-मनहूसियोंके घोर जंगलमें भटकता रहता है और कभी भी चैन मिलता नहीं। गीताने इस सारी बलासे

भी बचनेका रास्ता कर्मयोगको ही माना है । उसने माफ कह दिया है । फिर तो लोग उधर उत्सुक होंगे ही ।

मीमांसकोंकी एक तीमरी चीज यह है कि वह स्वर्ग, धन, राज्य आदि सुख साधनोंकी गारंटी करते हैं । वे कहते हैं कि विविध कर्मोंके अलावे दूसरा उपाय हुई नहीं कि ये सभी चीजे हासिल की जा सके । यह भी नहीं कि इन्हे कोई चाहता न हो । ये सभी लोगोकी अभिलषित है इसमे कोई भी शक नहीं । परन्तु हजार युद्धादिके संकटोको पार करने पर भी इन सबोंकी गारंटी है नहीं । स्वर्गादि तो युद्धमे शायद ही मिल सके । यह तो कर्म मार्ग ही ऐसा है कि इन सभी पदार्थोको प्राप्त करवा देता है । उससे आसान रास्ता, सभी बातों पर गौर करनेके बाद दूसरा रही नहीं जाता ।

बेशक उनकी यह बात काफी मोहनी रखती है । मगर गीताने कह दिया है कि ये पदार्थ बड़ी दिक्कतमे यदि मिले भी तो उनके लिये, और इनके परिणाम स्वरूप भी, जन्म-मरणका मिलमिला निरन्तर लगा ही रह जाता है । जन्म-मरणके काट किसे पसन्द है ? यह भी बात है कि मनोरथोंमे जब इस तरह मनुष्य फँस जाता है तो उमे कोई आर बात सझती ही नहीं । स्वर्गादिकी हाय-हायके पीछे एक तरहमे वह अन्धा हो जाता है । उमे चैन तो कभी मिलता नहीं । यह करो, वह करो, यह क्रिया बिगटी, उम कर्ममे विघ्न, इसकी तैयारी, उसकी पूर्तिकी हाय तोबा दिनरात लगी ही ता रहती है । अगर इतनी बेचैनीके बाद यदि ये चीजे मिली भी तो किस काम की ? यह भी बात है कि मिलने पर चस्का लग जानेमे फिर जन्म, पुनरपि क्रिया, फिर मरण, यह ताँता टटता ही नहीं । मनुष्य विषयामक्त होके त्रिवेक मागमे जाने कितनी दूर जा पटु रता है और कोई निश्चय कर पाता नहीं । मगर कर्मयोग इन सभी झंझटोसे पाक माफ है ।

चौथी बात उनकी यह है कि वेदोकी आज्ञा जब यही है तो किया क्या जाय ? उनके आदेशोंको कौन टाले ? हिम्मत भी ऐसी किसकी हो सकती है ? इमलिये चाहे हजार दिक्कत मालूम हो, फिर भी इसमे भ्राना ही पड़ेगा । इसका उत्तर गीता माफ ही देती है कि ये तो सासारिक झमेले है, दूनियाकी झंझटें हैं जिनमे ये कर्म हमे फँसाते हैं । हमे चैन लेने तो ये देते नहीं । वेदोंका काम भी तो यह आफत ही है न ? वह भी तो इस त्रिगुणात्मक ममारमे ही हमे फँसाते है । आग्विर वह भी तो त्रिगुणके भीतर ही है । इसीलिये तो “मियोंका दौड़ मस्जिद तक” ही है । लेकिन जिमे दूनियाकी, सासारिक पदार्थोकी पर्वा न.हो वह क्या करे ? वह इन वेदोके झमेलेमे क्यों पडे ? वेदोसे अभिप्राय है उसके कर्मकांड भागमे ही । क्योंकि वही वेदोंका प्रधान भाग है—प्रायः सब कुछ है ।

ज्ञान कांड तो बहुत ही थोड़ा है—एक लाखमें सिर्फ चार हजार ! वेदोंके एक लाख मंत्रोंमें पूरे छयानबे हजार कर्मकांडके और केवल चार हजार ज्ञानकांडके माने जाते हैं । “लक्षं तु वेदाश्चत्वारः” कहा है । गृहस्थोंके यज्ञोपवीतके छयानबे चतुरंगुलोंका अभिप्राय उन्हीं छयानबे हजारसे है । संन्यासियोंको यज्ञोपवीत नहीं है । उसका ताल्लुक चार ही हजारसे जो है और है वह छयानबेके बाहर ! ब्रह्म, गीताने कह दिया कि—“रह्ने बांस न बाजे बांसुरी” । संसारकी त्रैगुण्यकी पर्वा छोड़ दो और वेदोंके दायरसे बाहर आ जाओ । फिर तो कर्मयोगका रास्ता साफ है ।

एसी दशामें आखिरी और पाँचवाँ सवाल यही हो सकता है कि इस प्रकार संसारके भौतिक पदार्थोंसे लापवाह होनेसे काम कैसे चलेगा ? वेदोंका आश्रय लेते हैं क्या उन पर रहम करके, या किमीकी मुरब्बतसे ? उनके बिना हमारा काम चलता जो नहीं । वेदोंमें तो छोटे-बड़े सभी कर्म आते हैं और उनके बिना हमारी रोज की जरूरतें भी पूरी हो पातीं नहीं । जब हम संसारसे बिरागी हो जायेंगे तो वेदोंकी पर्वाह नहीं करेंगे, यह कहना जितना आसान है इस पर अमल करना उतना सहज नहीं है । क्योंकि तब हमारी जरूरतें कौन पूरा करेगा ? हमारी चीज-बस्तुकी रक्षा भी कौन करेगा ? एक यह बात भी है कि वैदिक कर्मकांडके संकटोंसे तो हम जरूर बच जायेंगे । मगर उनके चलते जो आनन्द मिलता है उसकी कमी कैसे पूरी होगी ? वह तो रही जायगी न ? कर्मयोगके आनन्दमें स्वर्णका आनन्द कैसे मिलेगा ? यह तो असंभव है ।

इसका सीधा उत्तर गीता यही देती है कि इसमें सभी चीजें आ जाती हैं । कुएँ, तालाब नदी वगैरह सबोंका काम एक अकेला समुद्र जैसा लम्बा चौड़ा जलाशय ही दे सकता है । फिर इन चीजोंको अलग जरूरत नहीं रह जाती । उसी प्रकार जिनने कर्मयोगका रहस्य जान लिया उसे सभी वैदिक कर्मोंके फलों की—आनन्द की प्राप्ति होई जाती है । उसके भीतर अमृत-समुद्रकी जैसी गंभीरता होती है, मस्ती रहती है । फिर और चीजोंकी जरूरत ही क्यों हो ? जरूरत की चीजोंकी प्राप्ति और रक्षा—योग-क्षेम—भी होता ही रहता है । यह तो आगे “योगक्षेमं वहाम्यहम्” (९।२२) में कहा ही है ।

यही पाँच बात, या यो कहिये कि मीमांसकोंकी पाँच मुख्य दलीलोंके उत्तर क्रमशः ४० में ४२ तकके सात श्लोकोंमें दिये जाके कर्मयोगकी पूरी भूमिका तैयार कर दी गई है । इनमें पहले दो (४०, ४१) श्लोकोंमें क्रमशः पहली दो बातें आती हैं । फिर बादके तीन (४२-४४) श्लोकोंमें तीसरी आती है । अनन्तर ४५वे चौथी और ४६वेमें पाँचवी आ जाती है ।

नेहाभिक्रमनाशाऽस्त प्रत्यवायो न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥४०॥

इस (योग)में (किमी भी) कदम—काम—का नाज तो होता नहीं—कोई भी कदम बेकार नहीं जाता, इसमें पाप (का सवाल) हई नहीं और इम (महान्) धर्मका थोड़ा भी (अनुष्ठान) (इसके करनेवालेको) महान् भयसे बचा लेता है। अर्थात् इसमें कोई खतरा भी नहीं है कि कहीं अधूरा रह जानेमें उलटा ही परिणाम हो जाय। इसका परिणाम सदा ही सुन्दर होता है। १४०।

यहाँ अभिक्रमका अर्थ हमने कदम किया है और यही अर्थ उस शब्दका दरअसल है भी। कोई भी काम शुरू करनेके मानीमें कदम उठाना या बढ़ाना बोलते हैं। अंग्रेजीमें इसीको स्टेप (Step) कहते हैं। कहनेका आशय यहाँ यही है कि इस कर्मयोगके सिलसिलेमें उठाया गया कोई भी कदम बेकार नहीं जाता। इसी प्रकार मान् भयसे रक्षाका भी यही अभिप्राय है कि जैसे और कामोंमें खतरे हुआ करते हैं और अगर किसी आफतसे बचनेके लिए कोई उपाय किया जाय तो जब तक वह पूरा न हो जाय उस आफतसे छुटकारा नहीं होता, सो बात यहाँ नहीं है। न तो यहाँ कोई खतरा है और न यही बात कि काम पूरा न हुआ तो आफतसे पिंड न छूटेगा। यहाँ तक कि आनागमन जैसे बड़ीसे बड़ी बलासे भी छुड़ा लेता है इस चीजका थोड़ा भी अनुष्ठान। फिर तो निर्वाणमुक्ति ध्रुव हो जाती है।

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन।

बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥

हे कुरुनन्दन (अर्जुन), इममें तो एक ही (तरह) की बुद्धि रहती है (सो भी) निश्चयात्मक। (विपरीत इसके और मार्गमें) अनिश्चयात्मक बुद्धिवालोंकी बुद्धियाँ (एक तो) असंख्य होती हैं। (दूसरे उनमें भी हरेककी) अनेक शाखा प्रशाखायें होती हैं। ४१।

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥४२॥

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम्।

क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तथा पहतचेतसाम्।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥

हे पार्थ, वेदके कर्म-प्रशंसक वचनोंको ही सब कुछ मानके उनके अलावे अमल चीज दूसरी हई नहीं ऐसा कहनेवाले, वासनाओंमें डूबे हुए मनवाले और स्वर्गको ही अन्तिम ध्येय माननेवाले नासमझ लोग इम तरहके जिन लुभावने (वैदिक) वाक्योंको दुहराते रहते हैं उन (वचनोंका तो सिर्फ यही काम है कि) भोग और

शासनकी प्राप्तिके लिए ही अनेक तरहके बहुतसे कर्मोंको बतायें। (इस तरह) उनका नतीजा यही है कि लोग बारबार जनमते तथा कर्म करते रहें। जिन भोग एवं शासनके लोलुप लोगोंकी बुद्धि वैसे ही वचनोंमें फँस चुकी है। उनके दिमागमें तो (कभी) निश्चयात्मक बुद्धि पैदा ही नहीं होती। १४२।४३।४४।

इन तीन श्लोकोंमें जिन लोगों का मुन्दर चित्र खींचा गया है वही कर्मकांडी मीमांसक लोग हैं। उन्हें नासमझ कहके फटकार मुनाई गई है। “अपाम सोमम-मृता अभूम” — “सोमयागमें सोमका रस पीके हम लोग अमर बन गये,” स्वर्गमें देवताओंकी इस तरहकी गोष्ठी और बात-चीतका उल्लेख ब्राह्मण ग्रंथोंमें पाया जाता है। कठोपनिषद्के प्रथमाध्यायकी द्वितीयवल्लीके शुरूके पाँच मन्त्रोंमें कल्याण या मोक्षके मकारबिलेमें स्वर्गादि पदार्थों तथा उनके इच्छुकोंकी घोर निन्दाकी गई है। इसी प्रकार मुंडकोपनिषद्के प्रथम मुंडकके दूसरे खंडके शुरूके दस मन्त्रोंमें विस्तारके साथ लिखा गया है कि कर्मकांडी लोग किन-किन कर्मोंको कैसे करते और उन्हें कौन-कौनसे फल कैसे मिलते हैं। वही दसवें मंत्र “इष्टा-पूर्तं मन्यमाना वरिष्ठाः” में “प्रमृदा” शब्द आया है जो गोताके इन श्लोकोंके “अविपश्चितः”के ही अर्थमें बोला गया है। उम मंत्रमें जो बातें लिखी हैं उनका उल्लेख भी कुछ-कुछ इन तीन श्लोकोंमें पाया जाता है। इनके सिवाय “दर्शपूर्ण-मासाभ्या स्वर्गकामो यजेत”, “ज्योतिष्ठोमेन स्वर्गकामो यजेत”, तथा “वाजपेयेन स्वाराज्यकामो यजेत” आदि ब्राह्मण वचनोंमें कर्मठोंके कर्मों एवं उनके फलोंका पूरा वर्णन मिलता है। वही इनकी प्रशंसाके पुल बाधे गये हैं। इन्हीं प्रशंसक वचनोंको वेदवाद और अर्थवाद कहते हैं। इन्हें पढ़के लोग कर्मोंमें फँस जाते हैं। इसीका निर्देश इन श्लोकोंमें है। पूर्वोक्त मुंडकके वचनोंमें एकने “एतवाह्येने अदृढा यज्ञरूपाः” (१।२।७) के द्वारा इन यज्ञयागोंको कमजोर नाव कगर दिया है, जिस पर चढ़नेवाले अन्तमें डूबते हैं। गीताने भी इसीलिये इनकी निन्दा की है।

इनमें चमक जाने पर मनुष्यको दूसरी बात सूझती ही नहीं। एक बार इन्हें करके जब इनके रमणीय फलोंको भोगता है, या ऐश्वर्य—शासन और इन्द्र आदिकी गद्दी—प्राप्त कर लेता है तो फिर बार-बार इन्हीके करनेपर उताव होता है। यही चक्का है। इसका नतीजा यही होता है कि जन्म लेके इन्हें करना, मरके फल भोगता और चमकके स्वर्गादि फल भोगनेके बाद पुनरपि जनमता और कर्म करता है। यही चक्कर चलता रहता है। एक कोठी और गन्दे स्वभावके आदमीकी कहानी है कि वह साल भरमें कभी शायद ही नहाना हो। जाड़ोंमें तो हर्गिज नहीं। मगर घोर जाड़ेमें मकरकी संक्रान्तिके दिन तडके ही

जरूर नहा लेता था। क्यों? क्योंकि उसने सुना था कि मांघके महीनेमें सूर्योदय-के ठीक पहले पानी बहुत तेज चिल्लाता है कि यदि महापापी भी हममें एक गोता लगा ले तो उसे फौरन पवित्र कर दे—“माघमामि रटन्त्यापः किञ्चिदभ्युदिते रवौ । महापातकिनं वापि कं पतन्तं पुनीमहे ।” यही है वेदवादों और अर्थवादोंकी मोहनीशक्ति जिमका उल्लेख यहाँ है।

इस श्लोकमें समाधि शब्दका अर्थ दिमाग या अन्तःकरण लिखा गया है। अनेक माननीय भाष्यकारोंने यही अर्थ किया है और यह घटना भी है अच्छी तरह। मगर समाधिका अर्थ योग करना भी ठीक ही है। “समाधिस्थस्य” (२।५४) के व्याख्यानमें हमने इस ओर भी इशारा किया है। यहाँ “समाधिके लिये” यही अर्थ “समाधौ” का है जैसा कि “यतते च ततो भूयः संसिद्धौ” (६।४३) में ‘संसिद्धौ’का अर्थ है “संसिद्धके लिये”। यहाँ अभिप्राय यही है कि आगे जिस योगका निरूपण है उसके लिये जो मूल-भूत जरूरी बुद्धि है वह ऐसे लोगोंको हांती ही नहा।

त्रैगुण्यविषया देदा निस्त्रैगुण्यो भवाजुन ।

निद्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ ४५ ॥

हे अर्जुन, वेद तो (प्रधानतया) त्रैगुण्य या सासारिक बातोंके ही प्रतिपादक है। तुम इन बातोंको छोड़ो, राग द्वेषादि रजः—जोद्वे—दो दो—से रहित हो, हमेशा सत्त्वगुणकी ही शरण लो, राग-भ्रमकी पर्वा छोड़ दो, मनको वशमें करो और आत्मतत्त्वमें रम जाओ। ४५।

यहां कुछ बात जान लेनेकी है। साधारणतया खयाल हो सकता है कि जब त्रैगुण्य शब्द यहाँ आया है जिमका अर्थ है तीनों गुणोंमें बनाया त्रिगुणात्मक, तो यहाँ तीनों ही गुण बुरे बताये गये हैं। मगर सत्त्वगुण तो प्रकाशमय होनेमें ज्ञान-वर्द्धक है। इसलिये उसे क्यों बुरा कहा। दृष्टान्त ही नहीं। आगे उत्तरार्द्धमें लिखते हैं कि बराबर सत्त्वगुणकी शरण लो—‘नित्यसत्त्वस्थः’। यदि बुरा होता तो सत्त्वकी शरण जानेकी बात कहते क्यों? तब तो परस्पर विरोध हो जाता न? इसलिये सत्त्वको बुरा कहना ठीक नहीं। हा, रज और तम तो बुरे जरूर ही हैं। उनके बारेमें कोई शक नहीं।

असलमें तीनों गुणोंका क्या स्वरूप है, काम है और यह करते क्या है, इसका पूरा विवरण गीताके चौदहवें अध्यायमें मिलता है। वहां देखनेसे पता चलता है कि जीवात्माको बाँधने और फँसानेका काम तीनों ही करते हैं। इसमें जरा भी कसर नहीं होती। सत्त्व यदि ज्ञान और मुखमें फँसा देता है तो बाकी और और चीजोंमें। मगर फँसाते सभी हैं। इसलिये ‘बध्नाति’, ‘निबध्नन्ति’ आदि बन्धन

वाचक पद वहाँ बारबार मंत्रोंके बारेमे समानरूपसे आये है। इसीलिये जो मनुष्य इनके पंजेसे छूट जाता है उसे उसी अध्यायके अन्तमे गुणातीत—तीनों गुणोंसे रहित उनके पंजेमे बाहर—कहा गया है। इन तीनोंमे अपना पल्ला कैसे छुड़ाया जाय, यह प्रश्न करके उत्तर भी लिखा गया है। इसी तरह “त्रिभिर्गुण-मयैर्भावः” (७।१३-१४) आदि दो श्लोकोंमे, बल्कि इनके पूर्वके १२वेमे भी यही लिखा है कि त्रिगुणात्मक पदार्थ ही लोगोको मोहमे, भ्रममे, घपलेमे डालते है।

तब सवाल यह जरूर होता है कि आगे इसी श्लोकमे सत्त्वकी शरणकी बात क्यों कही गई? बात अमल यह है कि आखिर इन तीनोंसे पिड छूटनेका उपाय भी तो होना चाहिये, और जैसा कि चौदहवें अध्यायके अन्तमे कहा है, “विषस्य विषमोषधम्” के अनुसार जैसे जहरको जहरमे ही मिटाते है, और “कण्टकेनेव कंटकम्”के अनुसार काँटेमे ही काँटेको हटाने है, ठीक उसी तरह गुणकी ही मद-से गुणोंसे पिड छुड़ाना होगा। दूसरा उपाय है नहीं। गुणोंमे भी दो तो चौपट ही ठहरे। हाँ, सत्त्वका काम है ज्ञान, प्रकाश, मुझाव, आलस्य त्याग, फुर्ती और मुस्तैदी। इसीलिये कहा गया है कि सत्त्वका ही आश्रय बराबर लेके उक्त विशेषताये शामिल करो और अन्नमे तीनोंमे ही छुटकाग लो। बराबर, निरन्तर, नित्य सत्त्वगुणका आश्रय लेनेको कहनेका आशय यही है। जब जब रज और तम दबाके आलस्य आदिमे फँसाना चाहे तब तब मस्तैद होके सत्त्वगुणकी मददमे लड़ना और उन्हें भगाना होगा। तभी काम चलेगा। यही बात शान्तिपर्वके धर्मानुशासनके ११०वे अध्यायके “ये च संशान्तरजस मशान्ततममश्च ये। सत्त्वे स्थिता महात्मनो दुर्गाण्यत्तितरन्ति ते” (१०), मे भी “सत्त्वे स्थित” शब्दसे बताई गई है। पहले यह कहा है कि उनके रज और तम एकबारगी दब गये है। फिर सत्त्वके कायम रहनेकी बात आई है। इससे साफ हो जाता है कि सत्त्व नित्य रहता है, बराबर रहता है। क्योंकि दोनों शत्रु शान्त जो हो गये। खत्म जो हो गये।

शान्तिपर्वके इसी श्लोकका “महात्मानः” शब्द गीताके ‘आत्मवान’के ही अर्थ को कहता है। महात्मा लोगोंकी आत्मा महान् होती है। इसका तात्पर्य यह है कि उनका मन छोटी-छोटी, संसारकी झुंझ बातोमे न पडके बहुत ऊपर चला जाता है, बड़ा बन जाता है, आत्मतत्त्वमे लग जाना है। यही वजह है कि वह द्वन्द्व या राग-द्वेष, शत्रु-मित्र, मुख-दुःख आदिमे अलग हो जाता है। उसे इस बातकी भी फिक्र नहीं होती कि अमक चीज नहीं है, उसं कैसे लाऊँ और मिली हुईकी रक्षा कैसे हो आदि आदि। इसे ही याग—जोड़ना या प्राप्त करना और धेम—रक्षा करना—महने है। वह इससे भी मुक्त हो जाता है। हमने यही लिखा भी है।

शान्तिपर्वके ५२वें तथा १५८वें अध्यायोंमें जो कुछ भीष्मको आशीर्वाद तथा अर्जुनको उपदेश दिया गया है वहाँ भी बार-बार यह 'सत्त्वस्थ' पद आया है। "ज्ञानानि च समग्राणि प्रतिभास्यन्ति तेऽनघ । न च ते क्वचिदासत्तिबुद्धेः प्रादुर्भविष्यति ॥ सत्त्वस्थं च मनो नित्यं तव भीष्म भविष्यति । रजस्तमोऽग्न्यां रहितं घनैर्मन्तइवोडुराट् (५२।१७-१८), "ये न हृष्यन्ति लाभेषु नालाभेषु व्यथन्ति च । निर्ममा निरहंकाराः सत्त्वस्थाः समदर्शिनः ॥ लाभालाभी मुखदुःखे च तात प्रियाप्रिये मरणं जीवितं च । समानि येषां स्थिरविक्रमाणां बुभुत्सतां सत्त्वपथे स्थितानाम् । धर्मप्रियांस्तान् सुमहानुभावान्दान्तोऽप्रमत्तश्च समर्चयेथाः (१५८।३३-३५) । इन श्लोकोंमें अक्षरशः गीताके इस श्लोककी ही बात है ।

यावानर्थं उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥४६॥

(जिस तरह) जिनना काम छोटे बड़े जलाशयोंमें निकलता है वह मभी केवल एक ही विस्तृत जलराशिवाले समुद्र या जलाशयसे चल जाता है; (उसी तरह) वेदोंमें जितना काम चलता है आत्मज्ञानी विद्वानका वह सबका सब (योंही) चल जाता है—पूरा हो जाता है । ४६।

इस श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका निष्कर्ष यही है कि छोटे जलाशयका काम बड़ेसे, दोनोंका उससे भी बड़ेसे और अन्तमें सबोंका काम सबसे बड़ेसे—बड़ेसे बड़ेसे—चल जाता है । अतः उसके मिलने पर बाकियोंकी पर्वा नहीं की जाती । आत्मज्ञान हो जाने पर सामारिक सुखों और भौतिक पदार्थोंकी पर्वा नहीं रह जाती है । क्योंकि आत्मा तो आनन्द सागर ही ठहरी बृहदारण्यकके चौथे अध्यायके तृतीय ब्राह्मणके ३२वें मंत्रके "एषोऽस्य परः । आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति" से शुरूकरके समूचे लम्बे ३२वें मंत्रमें लोक परलोकके सभी सुखों एवं आनन्दोंका तात्पर्य दिखाते हुए आखिरमें आत्मानन्दको ही सबके ऊपर माना है । कहा है भी कि उसीके भीतर शेष सभी समा जाते हैं । अन्य उपनिषदोंमें भी यही बात आती है । यहाँ इमीकी ओर इशारा है ।

इस श्लोकमें ब्राह्मण शब्दका अर्थ ब्राह्मण जाति न होके आत्मज्ञानी ही है, यह बात पहले ही कृपण शब्दकी व्याख्याके मिलमिलेमें कही जा चुकी है । इमीलिए 'ब्राह्मणस्य'के आगे "विजानतः" शब्द आया है जो विज्ञ या विद्वानका वाचक है ।

इस श्लोकका अर्थ करनेमें किसी किसीने उम अर्थ पर तानाजनी की है और उसे खींचतानवाला बताया है जो हमने किया है । ऐसे लोगोंका कहना है कि

“सर्वतः संप्लुतोदके” का अर्थ समुद्र या समुद्र जैसा महान् जलाशय न करके बाढ या जल-प्लावन कर लेना ही ठीक है। इससे श्लोकका यह अर्थ हो जायगा कि जैसे जल-प्लावन होने पर जितना प्रयोजन ताल-नलेयाका रह जाता है, अर्थात् कुछ भी प्रयोजन रह जाता नहीं, वैसे ही आत्मज्ञानो विद्वानके लिए भी उतना ही प्रयोजन वेदोंमें रह जाता है—अर्थात् कुछ भी नहीं रह जाता है। इस प्रकार आत्मज्ञानोंके लिए वेदोंकी निष्प्रयोजनताका प्रतिपादन खुले शब्दोंमें वे लोग इस श्लोकमें मानते हैं।

बेशक, इस अर्थमें वैसी खींचतान नहीं है जैसी हमारे अर्थमें है। हालाँकि, उनके अर्थमें भी द्रविड प्राणायाम जरूर है। क्योंकि कुछ भी प्रयोजन नहीं रह जाता यह बात श्लोकके शब्दोंसे सिद्ध न होके अर्थात् सिद्ध होनी है। लेकिन ऐसा अर्थ माननेमें एक बड़ी अडचन है। अमलमें साफ साफ वेदोंको निष्प्रयोजन या बेकार कह देनेकी हिम्मत किसी भी मनातनो ग्रंथ या महीपुष्पको नहीं होती। वेदोंका स्थान हिन्दू-समाजमें उतना ऊँचा है कि उनके बारेमें स्पष्ट निन्दासूचक शब्द बोला और लिखा जा सकता नहीं। ऐसी बात अब तक तो पाई गई है नहीं। ऐसी दशामे गीता जैसा सर्वप्रिय ग्रन्थ यह बात कहे, सो भी स्वयं मर्यादा-पुरुषोत्तम श्रीकृष्णके ही मुखामे, यह बात ठीक जँचती नहीं। इसीलिए तो हममें पहलेके “त्रैगुण्यविषया” श्लोकमें जहाँ मनामिब था यह कह दना कि तुम तीनों वेदोंकी पत्नी छोटा—“निस्त्रिवेदो भवाजुन” या “निस्त्रैविद्यो भवाजुन”, वहाँ यही कहा कि तुम त्रैगुण्य-रहित या ममारके पदार्थोंमें अलग हो जाओ—“निस्त्रैगुण्यो भवाजुन”। यदि उठाकफा गोरम पडा जाय और उसका आशय देखा जाय तो वह यही है कि वेदाके इस जालसे बच जाओ। मगर ऐसा न कहते यही बात घुमाके कही कि सामारिक बातोंका लालसा छोड दो। इसमें भी अर्थात् वैदिक कर्मकाड छूट ही जायगे; फिर भी स्पष्टतः ऐसा नहीं कहा। ठीक इसी तरह यहाँ भी कह दिया है कि वेदोंका काम आत्मज्ञानसे भी चल जाता है। मगर उम मोवे अर्थमें तो कुछ न कुछ छोटा वेदों पर आई जाता है यदि गोरम देखा जाय। इसी शकने वह अर्थ नहीं किया ह। हमने भी उन्हीका अनुसरण किया है।

एक बात और भी है। यदि “सर्वतः संप्लुतोदके” शब्दोंका सर्वत्र जल-प्लावन अर्थ होता है, तो “संप्लुतोदके” को जगह ‘संप्लुते दके’ लिखना कहीं अच्छा होता। दक और उदक शब्दोंका अर्थ एक ही है पानी। मगर उदक शब्द रखने पर संप्लुतके साथ उसका समान करना पड़ता है, जिसकी जरूरत उन लोगोंके अर्थमें कतई रह जाती नहीं। वह तो तब हाँती है जब समुद्र अर्थ करना

हो। इसीलिए बहुव्रीहि समास करना पड़ता है। 'संप्लुतोदके' लिखने पर समासकी गुंजाइश रह जानेसे लोग वैसा कर डालते हैं। मगर यदि वैसा अर्थ इष्ट न होता तो साफ-साफ 'संप्लुते दके' लिख देते। फिर तो झमेला ही मिट जाता। इससे भी पता चलता है कि ऐसा अभिप्राय हुई नहीं।

शान्तिपर्वके मोक्षधर्मके २४१वें अध्यायवाला 'ये स्म बुद्धि परां प्राप्ता धर्मनैपुण्यदर्शिनः। न ते कर्म प्रशंसन्ति कूपं नद्या पिवन्निव' (१०) श्लोक देखनेसे पता लगता है कि वह भी परमज्ञान या आत्मज्ञानकी ही बात कहता है। उसमें साफ ही कहा है कि इस परा या सर्वोच्च बुद्धि—ब्रह्म-विद्या—क्योंकि उपनिषदोंमें ब्रह्मविद्याको ही परा विद्या कहा है—को जिनने हासिल कर लिया है वे कर्मोंकी बडाई नहीं करते, उनकी ओर रुजू नहीं होते। इसमें दृष्टान्त देते हैं कि पीने आदिके लिए जो मनुष्य नदीमें पानी पा लेता है वह कूपकी पर्वा नहीं करता। इसमें भी पता लगता है कि जल-प्लावनमें यहाँ अभिप्राय न होके क्रमशः छोटे बड़े और उनसे भी बड़े जलाशयोंसे ही मतलब है। इसी मानीमें नदी और कूपका नाम लेना ठीक हो सकता है।

इस प्रकार यहाँतक कर्मयोगकी भूमिका पूरी करके अगले दो श्लोकोंमें उसी योगका स्वरूप बताया गया है। कर्मके सम्बन्धकी हिकमत, तरकीब, चातुरी या उपाय होनेके कारण ही इसे कर्मयोग कहते हैं। इसका बहुत ज्यादा विवेचन और विश्लेषण पहले किया जा चुका है। शान्तिपर्वके राजधर्मनुशासनके ११२वें अध्यायमें भी योग शब्द उपाय या हिकमतके मानीमें यों आया है, "त्वमप्येवंविधं हित्वा योगेन नियतेन्द्रियः। वर्त्तस्व बुद्धिमूलं तु विजयं मनुरब्रवीत्" (१७)। यहाँ 'योगेन' शब्दका अर्थ नीलकण्ठने अपनी टीकामें 'उपायेन' ऐसा ही किया है। शान्तिपर्वके १३०वें अध्यायमें भी "अविज्ञानादग्गो हि पुष्पस्योपजायते। विज्ञानादपि योगश्च योगो भूतिकर पर" (१२) श्लोकमें नीलकण्ठ लिखता है कि 'अयोग उपायाभावः'—"अयोग शब्दका अर्थ है उपायका न होना।" इससे भी योग शब्द उपायवाचक सिद्ध होता है। योगका स्वरूप दो श्लोकोंको मिलाके पूरा हुआ है—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि ॥४७॥

योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥४८॥

तुम्हारा अधिकार केवल कर्ममें है; (कर्मोंके) फलोंमें हगिज नहीं। कर्मोंके फलोंका खयाल (भी) न करो। कर्मके त्यागमें तुम्हारा हठ न रहे। हे धनंजय, योग में ही कायम रहके, आसक्ति या करनेका हठ छोड़के तथा वे खामखा पूरे

हों यह पर्व छोड़के कर्मोंको करो । इसी समता या लापवाही—बेफिक्री और मस्तागी—को ही योग कहते हैं । ४७।४८।

पहले दो बार कहे गये समत्वमे और डममे क्या अन्तर है और इसका मतलब क्या है ये मारी बातें पहले ही अत्यन्त विस्तारके साथ लिखी जा चुकी है । यह तीसरा ममत्व कुछ और ही है यह भी वही लिखा गया है ।

कर्मयागमे अमल चीज योग ही है, जिसका रूप अभी बतझ्या गया है । वह विवेक या ज्ञानस्वरूप ही है यह बात पहले कही जा चुकी है । ४६वें श्लोकमे इसी योगके सम्बन्धकी भूमिकास्वरूप जो “विजानतः ब्राह्मणस्य” कहा है उससे यह बात निस्सन्देह सिद्ध हो जाती है कि इस योगके मूलमे आत्मतत्त्वका पूर्ण विवेक ही काम करता है । उसके बिना डम योग—कर्मयाग—का स्वरूप तैयार होई नहीं सकता । इसीलिये जो लोग ऐसा मझते हैं कि कर्मयोगमे भी वास्तविक चीज एव मूलधार कर्म ही है और योग या बुद्धि—हिकमत, तरकीब—के रूपमे जो ऊँची मनोवृत्ति काम करती है वह सिर्फ सहायक है, उसके स्वरूपको माजित और शद्ध होनेमे केवल मदद करती है, वह भूलते हैं । यहा तो उलटी गंगा बहती है । कर्म तो उसका एक नायक्षेत्र जैसा है । अमल चीज तो वह बुद्धि ही है । उसके मकारबिलेमे कर्मको ऊँचा दर्जा देनेका सवाल हई नहीं । किन्तु—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणा फलहेतव ॥४९॥

ह धनजय, विवेक-बुद्धिरूपा यागकी अपेक्षा कर्म कही छोटी चीज है । (इसलिये) उसो विवेक बुद्धिकी ही शरण जा । क्योंकि जो लोग उस विवेक बुद्धिसे रहित होते हैं वही तो फलकी आकाक्षा करने (और इसलिये कर्म करते हैं) । ४९।

यहा भी कृपण शब्दका वही अर्थ है जो पहले कहा गया है, अर्थात् विवेक-बुद्धि या आत्मतत्त्वके ज्ञानसे रहित ।

बुद्धियुक्तो जहातोह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योऽय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥

इस संसारमे (उस) विवेकबुद्धिवाला (मनुष्य ही तो) पुण्य-पाप दोनोसे पिंड छुडा लेता है । इसलिये (उस) बुद्ध्यात्मक योग (की ही प्राप्ति) के लिये यत्न करो । वह योग ही तो कर्मों (के करने)की चातुरी या विशेषज्ञता है, कुशलता है । ५०।

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनोषिणः ।

जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥

क्योकि बुद्धियुक्त मनीषी—पहुँचे हुए—लोग ही कर्मोंसे होनेवाले (सभी) फलोंसे नाता तोड़के जन्म (मरण)के बन्धनोंसे छुटकारा पा जाते (तथा) निरुपद्रव पद—निर्वाणमुक्ति—प्राप्त कर लेते हैं । १५१।

अब मवाल यह होता है कि तो यह बुद्धि प्राप्त होती है कब और इसकी प्राप्ति की पहचान क्या है ? यह तो कोई विचित्रसो चीज है, अलौकिकसा पदार्थ है, नायाब वस्तु है, और जैसाकि पहले दिखलाया जा चुका है, जीते ही मौतके समान असंभवसी है । इसलिये इमको प्राप्त आसान तो हो सकती नहीं । यह भी नहीं कि यह कोई स्थूल या साधारण भौतिक पदार्थ हो । यह तो असाधारण चीज है । बाहरी नजरोंसे देखी भी नहीं जा सकती । तब हम कैसे जानेंगे कि अब यह शामिल हो गई ? इसका उत्तर यह है---

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥५२॥

जब तेरी अक्ल इस बुद्धिभ्रमके कीचड़से पार हो जायगी (तो) उस समय तुझे सभी बातोंसे विराग हो जायगा, (फिर चाहे वह) जानी-सुनी हों या जानने योग्य हों । ५२।

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥

(इस प्रकार वेदशास्त्रोंकी सभी बातोंसे मनके विरागी हो जानेपर) उनके करने घपले तथा दुबिधेमें पड़ी तेरी अक्ल जब अन्तःकरण या दिमागके भीतर ही रुकके वही मदाके लिये जम जायगी तभी (समझना कि) बुद्धिरूपी योग प्राप्त हो गया । ५३।

इन दोनों श्लोकोंमें जो बानें कही गई हैं उनका जरामा स्पष्टीकरण जरूरी है । यह तो पहले ही कर्त्तव्याकर्त्तव्यके विवेचनमें बता चके हैं कि वेदशास्त्रोंके अनेक वचनों और ऋषि-मुनियोंके बहुतेरे उपदेशोंके करते लोगोंकी अक्ल कर्त्तव्याकर्त्तव्यका निश्चय कर पानेके बदले और भी दुबिधेमें पड़ जाती है । उसकी हालत ठीक वही हो जाती है जैसी अँधेरी गुफामें पड़ी कोई चीज अन्दाजसे ही टटोलनेवालेकी । वह कोई निश्चय कर पाता नहीं और भीतर ही भीतर ऊब जाता है । निश्चयकी जितनी ज्यादा कोशिश वह करता है उतना ही ज्यादा दुबिधा और पचड़ा बढ़ जाता है । ठीक “ज्यों-ज्यों भीगै कामरी त्यों-त्यों भारी होय” या “मर्ज बढ़ता गया ज्यों-ज्यों दवा की”की हालत हो जाती है । मगर करे क्या ? वेदशास्त्रोंको छोड़ते भी तो नहीं बनता । जितना पढ़-सुन चुका होता है उसका भी बार-बार खोद-विनोद करता ही जाता है । नये-नये जो भी वचन पढ़ने-सुनने योग्य होते हैं उन्हें भी पढ़ता जाता है । समझदारीकी यही तो

दिवकत है। यदि अपढ-अजान होता तो यह कुछ नहीं होता। तब तो गलत-सही किसी बातको पकडके बँठ रहता कि यही ठीक है। इसीलिए तो नादानीको बहुत हृद्दतक दिक्कोंको ढाल माना है। मगर हो क्या? यह बेचारा तो समझदार ठहरा।

इसीलिये पहले श्लोकमें कहा है कि जब योगरूपी विवेकबुद्धि मिल जायगी तो यह सभी पढने-पढाने एवं विचार-विमर्शकी परीशानी एकाएक जाती रहेगी। तब दिल चाहेगा ही नहीं कि एक भी पन्ना उलटे या एक बातका भी खोद-विनोद करें। जैसे पका फल डालसे अकस्मात् अलग हो जाता है, वैसे ही ये सभी बातें दिल से हट जाती हैं या दिल ही इनसे अलग हो जाता है। वह इन्हें पूछता भी नहीं। इसीको निर्वेद या वैराग्य कहा है।

जब मन या दिल विरागी बन गया तो फिर वेदशास्त्रके हजार तरहके वचनोंके करते जो बुद्धिकी परेशानी थी, बेकली और बेचैनी थी उसपर भी पर्दा पड जाता है, वह भी आप ही आप जाती रहती है—मिट जाती है। जैसे कोई आदमी बड़ी परीशानीमें चारों ओर दौड-धूप करता-कराता तबाह हो, मगर अन्देशे या परीशानीके मितते ही शान्त हो जायें और मुखकी साँस ले। ठीक वही हालत बुद्धिकी हो जाती है। उमकी सारी दौड-धूप बन्द हो जाती है। हमेशाके लिए वह निश्चल एवं निश्चिन्त बन जाती है। यही बात दूसरे श्लोकमें कही गई है। यह भी बात योगके प्रतापसे ही होती है। इसलिये इसे भी योग प्राप्ति को पहचान बताया है।

यहाँपर अचला और निश्चला ये दो शब्द आये हैं जिनका अर्थ एक ही है। इसीलिये खयाल हो सकता है कि दोमें एक बेकार है। मगर बात यह है कि बुद्धिमें जो स्थिरता आ गई वह दा तरहकी हो सकती है। एक तो तात्कालिक या कुछ समयके ही लिये। दूसरी हमेशाके लिये। कहीं ऐसा न समझ ले कि तात्कालिक शान्ति और स्थिरतामें ही काम चल जाता है। इसीलिये लिखा है कि निश्चल बुद्धि जब अचल हा जाती है। निश्चलको अचल कह देनेसे ही उसकी शान्ति एवं स्थिरतामें स्थायित्वका अभिप्राय सिद्ध हो जाता है। निश्चल का अक्षरार्थ भी है चलनेसे बरी और अचलका अर्थ है जो कभी न चले। बरी तो थोड़े समयके लिये भी रहा जा सकता है।

समाधि शब्दका भी मनमाना अर्थ किया जाता है। अभीतक केवल दोई बार यह शब्द आया है। एक बार इस श्लोकमें। दूसरी बार इससे पूर्व “समाधी न विधीयते” (४४)में। हमने दोनों जगह एक ही अर्थ अन्तःकरण या दिमाग किया है। समाधिका अर्थ है जिस दशामे या जहाँ मन स्थिर हो, बुद्धि स्थिर हो, और

दिमाग या अन्तःकरण ही ऐसी चीज है जहाँसे मन या बुद्धिकी दौड़ बार-बार हुआ करती है। मगर ज्योंही यह दौड़ रुकी कि वहीं वे दोनों शान्त हो जाते हैं। एकाग्रताकी दशामें यही होता है। इसीलिये हमने यही अर्थ मुनासिब समझा है। जहाँके हैं वहीं रुक गये, यही तो शान्ति, स्थिरता या निश्चलता है और यही निश्चयात्मकता भी है। क्योंकि निश्चय न रहनेपर बीस चीजोंमें उनकी दौड़ जारी ही रहती है।

इतना कह देनेसे यह तो हो गया कि योगीकी पहचान मालूम हो गई। मगर इतनेसे ही तो काम चलता नहीं दीखता। पहले जब गोलमटोल बात थी तो अजुन भी चुप्प थे। कृष्णने भी अपने ही मनसे शंका उठाके जवाब दे दिया। मगर कर्मयोगीकी पहचान सुननेके बाद स्वभावतः अजुनको नई जिज्ञासायें पैदा हुईं और उसे पूछना पड़ा। उसे यह सुनते ही एकाएक खयाल आया कि जो कुछ भी पहचान योगीकी बताई गई है वह तो भीतरी है, बाहरी नहीं। बुद्धिकी स्थिरता या पढ़ने-लिखनेसे वैराग्य यह तो मनोवृत्ति ही है न? फिर यह बाहर कैसे हो और दूसरोकी पहचानमें कैसे आये? अपना काम तो गायद इससे चल जाय। क्योंकि हर आदमी अपनी मनोवृत्तिको बखूबी समझ सकता है। मगर बाहरके लोग कैसे जाने कि कौन योगी है? यह नहीं कि दूसरोंके जाननेको जरूरत ही न हो। यदि दूसरे न जाने तो उरुके उपदेशक कैसे मिलेगा? क्योंकि जो खुद योगी न हो वह तो उपदेश कर सकता नहीं। फलतः यदि हमें योगका रहस्य जानना है तो योगीके पास ही जाना होगा। मगर बिना पहचाने जायेंगे कैसे? इसीलिये पहचानकी जरूरत है, और इसके लिये बाहरी लक्षण, जो उठने-बैठने, बोलने आदिसे ही जाना जा सके, मालूम होना चाहिये।

इसके सिवाय जो लक्षण, जो पहचान बताई गई है वह बहुत ही संक्षिप्त है। उसमें एक ही बात है, या ज्यादासे ज्यादा दो बातें हैं। मगर ज्यादा बातें पहचानके रूपमें मालूम हो जायें तो आसानी हो। इन ज्यादा लक्षणों और बाहरी पहचानोंसे यह भी लाभ होगा कि जो खुद योगी होगा वह भी अपने आपको समय-समयपर तौलता रहेगा। आखिर योगकी पूर्णता एकाएक तो हो जाती नहीं। इसमें तो समय लगता ही है। इस दर्म्याणमें त्रुटियों एवं कमजोरियोंका पता लगा-लगाके उन्हें दूर करना जरूरी हो जाता है। इन्हीं त्रुटियों और कमजोरियोंका आसानोसे पता लगता है बाहरी लक्षणोंसे ही। क्योंकि अपनी कमजोरी अपने आपको जल्द मालूम न होनेपर भी दूसरे चटमट जान जाते हैं। फलतः उनकी बातोंसे सजग होके योगी खुद अपनी मनोवृत्तिपर कड़ी नजर रखता और उसे ठीक करता है। यही सब खयाल करके—

अर्जुन उवाच

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम् ॥५४॥

अर्जुनने पूछा—हे केशव, जिसकी बुद्धि स्थिर तथा समाधिमें अचल हो गई है—जो योगी बन चुका है—उसकी परिभाषा—लक्षण—क्या है ? वह किस तरह बोलता, कैसे बँठता और कैसे चलता है ? ॥५४॥

यहाँ “समाधिस्थ” शब्दका वही अर्थ है जो “योगस्थः कुरु कर्माणि” में ‘योगस्थ’का है। यदि गौरसे देखा जाय, और हम पहले विस्तारके साथ लिख भी चुके हैं, तो इम योगीको भी वैसी ही समाधि होती है जैसी पतंजलिके योगीकी। यह प्राणायाम भले ही नहीं करे। फिर भी कर्मसे बालभर भी इधर-उधर इसकी दृष्टि, इसकी बुद्धि जाने पाती ही नहीं। वहीं जम जाती है, रम जाती है। इसीलिए यह समाधिस्थ और योगस्थ कहा जाता है।

श्रीभगवानुवाच

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवात्मना तुष्ट स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥

श्रीभगवानने कहा, हे.पार्थ, जब मनके भीतर घुमी सभी कामनाओंको जड़-मूलमें खत्म कर देता और आत्मामे ही—अपने आपमें ही—अपनेसे ही—खुद-खुद सन्तुष्ट रहता है तभी उसे स्थितप्रज्ञ या अचलबुद्धिवाला कहते हैं ॥५५॥

दुःखेष्वनुद्विग्नमना सुखेषु विग्नस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥

दुःखोंमें जिनका मन उद्विग्न न हो सके, सुखों (की प्राप्ति) के लिये जो परीशान न हो और राग, भय एवं द्वेष—क्रोध—ये तीनों ही—जिसके भीत गये या खत्म हो चुके हों वही मननशील—मुनि—स्थितप्रज्ञ कहा जाता है ॥५६॥

इन दो श्लोकोंमें योगी या स्थितप्रज्ञका लक्षण बताया गया है। इस प्रकार अर्जुनके पहले प्रश्नका उत्तर हो जाता है। बादके ५७वेंमें “किस तरह बोलता है” का और ५८वेंमें ‘कैसे बँठता है’ का उत्तर दिया गया है। उसके बादके (५९-७०) बारह श्लोकोंमें उमी उत्तरके प्रसंगमें आई बातोंपर विचार करके ७१वेंमें ‘दोसे चलता है’ का उत्तर दिया गया है। इस तरह सभी प्रश्नोंके उत्तरके रूपमें कर्म-योगीका पूर्ण परिचय देके उसकी वास्तविक दशाका चित्र खींचा गया है। उसी दशाको ब्रह्मनिष्ठा या ब्राह्मीस्थिति भी कहते हैं, यही बात अन्तिम श्लोकमें कहके समूचे प्रकरण एवं अध्यायका भी उपसंहार कर दिया गया है।

यहा जो दो श्लोकोंमें दो लक्षण कहे गये हैं उनमें पहला तो नितान्त भीतरी पदार्थ है जिमका पता बाहरसे लगना प्रायः असंभव है। किसे पता लग सकता है कि दूमरे आदमीकी सभी वासनयें खत्म हो गई ? अपने ही भीतर वह मस्त है यह भी जानना क्या संभव है ? आमान है ? इमीलिए दूमरे श्लोकवाली बातें कही गई हैं। इन बातोंके जाननेमें आगानी जरूर है। तकलीफोंमें सर और छाती पीटना, हाय-हाय करना आसानीसे जाना जा सकता है। इसी तरह आराम पानेके लिए जो बेचनी होती है उसका भी पता लगे बिना रहता नहीं। सबसे बड़ी बात यह है कि राग, भय और क्रोध तो छिपनेवाली चीजे हैं नहीं। खासकर भय और उससे भी बढ़के क्रोध हर्गिज छिप सकता नहीं। इस प्रकार इन लक्षणोंमें योगीको आसानीसे पहचान सकते हैं। सभी तरहके लोग इन लक्षणोंमें फायदा उठा सकते हैं, यही इनकी खूबी है।

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तन्प्राप्य शुभाशुभम्।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५॥

जो किसी भी पदार्थमें ममता नहीं रखता—चिपका नहीं होता; इसीलिए जो बुर-भले (पदार्थों)के मिल जानेपर न तो उनका अभिनन्दन ही करता है और न उन्हें कोमता ही है, उसीकी बुद्धि स्थिर मानी जाती है ॥५७॥

इसके उत्तरार्द्धमें योगीके बोलनेकी बात अभिनन्दन न करने और न कोसनेकी बातके रूपमें माफ ही आई है। योगीके बोलनेकी यही खास बात है कि वह न तो किसीकी स्तुति करता है और न निन्दन।

यदा मंहृते चाय कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः।

इन्द्रियाणोन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥

जब यह (योगी) अपनी इन्द्रियोंको उनके विषयोंमें एकबारगी ठीक उसी तरह समेट लेता है जैसे (मंकटके समय) कछुवा अपने सभी अंगोंको, (तब) उसकी बुद्धि स्थिर मानी जाती है ॥५८॥

कछुवके चलने-फिरनेसे एकाएक रुक जाने और सभी गर्दन, पाँव आदिको खींच लेनेकी बात कहके 'योगी कैसे बैठता है' का उद्देश्य दिया गया है। वह अपनी सभी इन्द्रियोंका दर्वाजा ही बन्द कर देता है। फिर न तो किसी मनोरंजन पदार्थके लिए वही आना होता है और न जाना। जो शरीर-यात्रार्थ नित्य क्रियादिके करनमें आने-जानेपर कोई भी रोक नहीं होती। ६१वे श्लोकमें भी इन्द्रियोंके ही रोकनेकी बात दुहराई गई है और कहा गया है कि इन्द्रियों जिसके वशमें हो वही स्थिर बुद्धिवाला है।

इन्द्रियोंको विषयोसे रोक देनेकी बात मूनके सवाल होता है कि यदि योगीकी यही बात है तो हठयोगी तपस्वीकी भी क्या कभी गीताका कर्मयोगी कह

सकते हैं ? वह भी तो आखिर विषयोसे किनाराकशी करी लेता है । अपनी इन्द्रियोंपर वह इतनी सख्तीके साथ लगाम चढ़ाता है कि वे टससे मस होने पाती हैं नहीं । सर्दी-गर्मी और भूख-प्यासपर उसका कब्जा साफ ही नजर आता है । मगर ऐसे हठी तपस्वियों और योगियोंमें तो जमीन-आसमानका अन्तर है । यह कैसे होगा कि गीताका योगी तपस्वीके साथ मिल जाय—उसी तपस्वोसे जिसका वर्णन स्मृतिग्रंथोमें पाया जाता है ? तब तो यह योगी और योग गीताकी अपनी चीज रह जायगी नहीं । वह एक प्रकारसे बहुत ही आमान चीज हो जायगी । इसीलिये इसका स्पष्टीकरण आगेके बारह श्लोकोंमें करना जरूरी हो गया । क्योंकि यह विषय जरा गहन है । यह भी बात है कि क्या केवल विषयोके रोकनेमात्रकी ही जरूरत होनी है, या और कुछ भी जरूरी होता है, यह भी जान लेना आवश्यक है । नहीं तो धोका हो सकता है, होता है ।

विषया विनिवर्त्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।

रसवर्जं रमोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्त्तते ॥५९॥

आहार छोड़ देनेवाले मनुष्यके विषय तो (स्वयं) हट जाते हैं । (मगर उनके प्रति) गगद्रेष बने रह जाते हैं । ये भी निवृत्त हो जाते हैं (मही, लेकिन) ब्रह्मरूपी आत्माको देखनेपर ही, आत्मतत्त्वके जानके बाद ही ॥५९॥

यहा आहार शब्द विचित्र है । सर्वभारणमें प्रचलित आहार शब्दका अर्थ है भोजन । यह भी माना जाता है कि केवल खाना-पीना—अन्न—छोट देनेसे ही सभी इन्द्रियाँ अपने आप शिथिल होके पस्त और अकर्मण्य हो जाती है । फलतः विषयोतक पहुँच नहीं सकती है । हालत यहाँतक हो जाती है कि निराहार या अनशन करनेवालेके कानमें हारमोनियम बजाइये तो भी उसे कुछ पता ही नहीं चलता है । नासिकाके पास इतर-गुलाब लाइये तो भी उसे गन्धका पता नहीं चलता । इसीलिये छान्दोग्योपनिषद्के मातवे प्रपाठक—अध्याय—के नवें खंडमें लिखा भी है कि यदि दस दिन भोजन न करे तो उसके प्राण भले ही न जाये, फिर भी सुनना, मोचना, विचारना वगैरह तो खत्म ही हो जाता है—“यद्यपि दशरात्रिर्नाशनीयाद्यद्युहजीवेदथवाऽद्रष्टाऽश्रोताऽमन्ताऽबोद्धाऽकर्त्ताऽविज्ञाता भवति” (९।१) ।

दूसरी ओर यह माननेवाले भी बहुतमे लोग हैं कि आहारका अर्थ केवल अन्न न होके इन्द्रियोंके पदार्थ या विषयको ही आहार कहना उचित है । आहार शब्दका अर्थ भी यही होता है कि जो अपनी ओर खींचे । विषय तो खामखा इन्द्रियोको खींचते ही हैं । पहले श्लोकमें सिर्फ भोजनकी बात न आके विषयोकी ही बात आई है । बादवाले श्लोकमें भी इन्द्रियोके विषयोंकी ओर ही खिंच जाने

और मनको खीच ले जानेकी बात कही गई है। छान्दोग्योपनिषद्के सातवें प्रपाठकके अन्तमें यह भी लिखा गया है कि आहारकी शुद्धिसे सत्त्वकी शुद्धि और मत्त्वकी शुद्धिसे पक्की एवं चिरस्थायी स्मृति, जिसे स्मरण या तत्त्वज्ञान कहते हैं, होती है, जिससे सारे बन्धन कटके मक्ति होती है—“आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः” (७।२।६।२)। यदि इस वचनसे पहलेवाले इसी - ६वें खंडके ही वाक्य पढ़े जायें या सारा प्रकरण देखा जाय तो माफ पता चलता है कि यहाँ आहार शब्दका अर्थ इन्द्रियोंके विषय ही उचित है, न कि भोजन। यही ठीक भी है। केवल भोजन तो ठीक हो और बाकी काम ठीक न रहे तो मत्त्वगुण या उस गुणवाले अन्न-करणकी शुद्धि कैसे होगी और उसकी मेल कैसे दूर होगी? तब तो खामखा रज और तमका धावा होता ही रहेगा। फलतः वे मत्त्व या सत्त्व-प्रधान अन्तःकरणको रह-रहके दबाते ही रहेंगे। इसीलिये चौदहवें अध्यायके अन्तमें गीतामें भी गुणोर्मि पिंड छूटनेके लिये ऐसी चीजें बताई गई हैं जो भोजनमें निराली और विभिन्न विषय रूप ही हैं।

यह ठीक है कि जब अनशन करनेवाले लोग कहें कि इन्द्रियोंको वशमें करनेके लिये आत्मतत्त्व विवेककी जरूरत है नहीं; केवल निराहार होनेसे ही काम चल जायगा, तो उनके उत्तरमें इस श्लोकमें यह कहनेका सुन्दर मौका है कि हाँ, इन्द्रिया तो रूक जाती हैं जरूर। मगर रस था चम्का तो बना ही रहता है, जिसे राग और द्वेषके नामसे पुकारते हैं। इसीलिये तत्त्वज्ञानकी जरूरत है। क्योंकि वह रस तो उमीमें खत्म होता है। इस प्रकार श्लोककी संगति भी बैठ जाती है। मगर यह संगति तो विषयोकी बात मान लेनेपर भी बैठ जाती ही है। क्योंकि हठी तपस्वी लोग एकदम निराहार तो नहीं हो जाते। शरीररक्षार्थ कुछ तो खाने-पीन हर्डें। हाँ, कामचलाऊ मात्र ही स्वीकार करते और शीत-उष्णकी मरुतीके साथ मरुतके इन्द्रियोंको बलपूर्वक रोक रखते हैं। आखिर उनका भी तो जवाब चाहिये। ऐसी ही लोग ज्यादा होते हैं भी। इसीलिये गीताने उनका और दूसरोंका भी उत्तर इसी श्लोकमें दिया है। राग और द्वेषको ही यहाँ रस कहा गया है। इन्हीका दूसरा नाम काम एवं क्रोध और भय तथा प्रीति भी है। इसे गीताने खामतौरमें रस कहा है।

इसीके लिये आत्माके यथार्थ स्वरूपका ज्ञान जरूरी माना गया है। वही योगका मूलाधार है। उमीके लिये सबसे पहले महान् यत्न करना जरूरी है। मगर कुछ लोग ऐसा गुमान कर सकते हैं कि आत्मज्ञान जैसी दुर्लभ चीजके लिये परीशान होने और मरनेकी क्या जरूरत है? इन्द्रियोंके रोकनेका ही ज्यादा यत्न और अभ्यास करके यह काम हो सकती है कि वे आगे चलके कभी

भी विषयोंकी ओर न ताकें । आखिर राग-द्वेष लाठीसँ तो मारते नहीं । होता है यही कि उनके रहते इन्द्रियोंके लिये खतरा बना रहता है कि कभी विषयोंमें जा फसेंगी । यही बात न होनेका उपाय अम्याम है । अम्याम करते-करते ऐसी आदत पड जायगी कि अन्तमें विषय भूल जायेंगे । मगर ऐसे गुमानवाले न तो इन्द्रियोंकी ही ताकत जानते हैं और न राग-द्वेषका मोहनी और महिमा ही । यह राग-द्वेष ही ऐसी रस्सी है जो विषयोंको इन्द्रियोंसे और इन्द्रियोंको मनसे जोड़ती है । जबतक यह रस्सी जल न जाये कोई उपाय नहीं । तबतक इन्द्रिय खुद तो विषयोंमें जायेंगी ही । मनको भी घसीट लेगी । यही बात आगे यों कहें हैं—

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथोनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥६०॥

हे कौन्तेय, पूरा समझदार पुरुषके (हजार) यत्न करने रहनेपर भी (ये) बेचैन कर देनेवाले इन्द्रियाँ मनको (अपनी ओर) बलात् खींच लेती हैं ॥६०॥

इस श्लोकमें “पुरुषस्य विपश्चितः” कहनेका प्रयोजन यही है कि ऐसे-ऐसेकी तो बात ही मत पूछिये । बिबेकी और मुस्नद—मर्दाने—लोगोंकी भी दुर्गति ये बदजात इन्द्रियाँ कर डालती हैं । इसी तरह ‘हरन्ति’ शब्दका आशय यह है कि हमें पता नहीं लगने पाता और चुपकेमें मन उधर खिंच जाता है । हम हजार चाहे कि ऐसा न हो । मगर इन्द्रियाँ तो ललकार के ऐसा करती हैं और हमें पता तब चलता है जब एकाएक देखते हैं कि मनीराम गायब है !

इस बातका बहुत ही सुन्दर आलंकारिक वर्णन कठोपनिषद्के प्रथमाध्यायकी द्वितीयवल्शमें इस तरह किया गया है । जब कोई भला आदमी घोडागाड़ीपर चढ़के पवरी मडकके रास्ते कही जाय तो उसे मजग रहके चलना तो हाता ही है । नही तो घोंडे कही बहक जाये और गाड़ी नीचे जा गिरे । उसकी यात्रामें वह खुद होता है । कोचवान, लगाम, घोड़े, गाड़ी ये भी होते ही हैं । मडक भी होती है और उसके किनारे दानों और अकसर नीचे और गहरे गढ़े भी होते हैं । यदि उस नीची जगहमें हरा नाम लहलहानी हो तो क्या कहना ? घोंटे तो घामकी ओर जरूर ही जाग मारते हैं । उन्हें लक्ष्य स्थानपर पहुँचनेमें क्या मतलब ? वह यह भी क्या समझने गये कि यदि नीचे उतरे तो गाड़ी और गाड़ीके मालिक बगरहफ माथ खुद भी उन्हें जखमी होना या मरना होगा ? उन्हें तो हरा पानकी चाट होती है, उसका चस्का होता है । बस, बाकी बात भूल जाती है । ऐसी दशामें यदि कोचवान जग भी लापवा हुआ या ऊँचा और लगाम जरा भी ढीला हुई तो सारा गुड गाबर हुआ । रथ या गाड़ी के मालिकको भी पूरा सतक रहना होता है ।

उपनिषद्मे आत्माको रथी या गाडोका मालिक और सवार करार देके बुद्धिको कोचवान—सा थो,—मनको लगाम—प्रग्रह—और इन्द्रियोको घोडेकी जगह माना है। शरीर ही रथ—गाडी—और सयतजीवन ही पक्को सडक मानी है। इस संयमसे हटना खंदकमे जाना है जहा इन्द्रियाके विषय लहलहाती घास है। लक्ष्य स्थान है निर्वाणमुक्ति या ब्रह्मनिष्ठा। जोवनकी लम्बी यात्रा तय करनी है। फलतः आत्मा यदि सतर्क न रहे, बुद्धिको ताकीद न करे कि लगामको कसके पकडो तो घोडे जरूर ही गढेमे जायँ और सबको चौपट करे। कितना सरम, पर कितना कामका, यह वर्णन है। इसीलिये वहाँ कह दिया है कि जिसकी बुद्धि चुस्त और मन कब्जेमे है वही जीवनयात्रा सकुशल पूरा करके विष्णुके परम पद—मोक्ष—तक पहुँच जाता है—

आत्मान रथिनं विद्धि शरीर रथमेव तु ।
 बुद्धि तु मारथि विद्धि मनः प्रग्रहमेव च ॥३॥
 इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गाचरान् ।
 आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुमनोषिणः ॥४॥
 यस्त्वविज्ञानवान्भवत्ययुक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाण्यवश्यानि दुष्टाश्वा इव सारथे ॥५॥
 यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाणि वश्यानि मदश्वा इव सारथे ॥६॥
 यस्त्वाविज्ञानवान्भवत्यमनस्क सदाऽशुचिः ।
 न स तत्पदमाप्नोति संसारं चाधिगच्छति ॥७॥
 यस्तु विज्ञानवान् भवति समनस्कः सदाशुचिः ।
 स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद् भूयो न जायत ॥८॥
 विज्ञान-सारथिर्यस्तु मन-प्रग्रहवान्तर ।
 साऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णाः परमं पदम् ॥९॥

इसलिये इस विषयकी विषमताको समझके हमेशा मजग रहना ही होगा। तभी काम चल सकता है। इसीलिये आत्मज्ञानकी भी जरूरत है। यदि रथका मालिक ही जगा न हो तो खुदा ही खैर करे। तब तो मारा मामला ही चौपट। इसलिये—

तानि सर्वाणि सयम्य युक्त आसीत मत्परः ।
 वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

उन सबो—इन्द्रियो—को रोक—कब्जेमे पर—के आत्मामे ही मनको रमाये हुए डँटा रहे। क्योंकि (इस प्रकार) जिसके वगमे इन्द्रियाँ हो वही स्थ तप्रज्ञ है ॥६१॥

यहाँ 'मत्परः' में 'मत्' का अर्थ साकार कृष्ण नहीं है । इसका तो प्रसंग ही नहीं । यहाँ तो आत्मज्ञानका ही प्रसंग है । इसीलिये ब्रह्म या परमात्मा रूपी आत्मासे ही यहाँ तात्पर्य है । कहते हैं कि, जिस प्रकार अत्यन्त चञ्चल और क्रियाशील भूतको शान्त करनेके लिये कभी किसी चतुर व्यक्तिने बहुत लम्बे बाँसपर लगातार चढ़ने-उतरनेका काम उसे दिया था—क्योंकि वह उससे काम माँगता ही रहता था और इम तरह बेचैन कर डालता था, यहाँ तक कि झपकी मारने भी न देता था,—ठीक उसी तरह आत्मामे ही जब मन रम जाय—जब अन्तःकरणसे आन्मानक ही आने-जानेकी उसे इजाजत हो, न कि जरा भी इधर-उधर - तभी वह शान्त होता है । तभी इन्द्रियाँ भी कब्जेमें रहती हैं । इस मामलेमे कितना सतर्क रहनेको जरूरत है, किम तरह लोग धोका खा जाते हैं और नीचे जा गिरने हैं, पद-पदपर इसमे कितना खतरा है और अनजानमें भी जरासी रिआयत करनेसे किम तरह सब किये-करायेपर पानी फिर जाता है, इमका बारीकसे बारीक विवेचन और व्योम आगेके दो श्लोक यों करते हैं—

ध्यायतो विषयान्पुंसः संगस्तेष्वजायते ।

संगात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनासात्प्रणश्यति ॥६३॥

विषयों—इन्द्रियोंके विषयों या भौतिक पदार्थों—का खयाल करते ही मनुष्यके (दिलमे उनके प्रति) राग या आर्माक्ति पदा हो जाती है । रागमे (उनकी प्राणिकी) इच्छा होती है । इच्छामे क्रोध होता है । क्रोधमे जबदंसन अनाकार जैसा मोह पैदा हो जाता है । उम संमोहका फल होना है हर तरहकी स्मृति—स्मरण या याद—का गान्मा । स्मृतिके खत्म हो जानेसे विवेक शक्ति जाती रहती है । विवेकशक्तिके चौपट हो जानेपर वह मुद चौपट हो जाता है । ६२, ६३।

यहां जितनी बातें एकके बाद दीगरे कही गई हैं उनका क्रम क्या है और प्रक्रिया कैसी है, इमे अच्छी तरह समझ लेना आवश्यक है । यह ठीक है कि जबतक किमी चीज का खयाल न हो उमसे मन चिपकता नहीं, उमसे मटता नहीं । देखते हैं कि फोटोग्राफके प्लेट या पटरीपर उम हर पदार्थका बहुत बारीक अमर (impression) पड जाता है जो उसके सामनेसे गुजरता है । इसीको संस्कार कहते हैं । यदि किमी मुगन्धिन वस्तुको कहीं रख दे तो उसके हट जानेपर भी उसका कुछ न कुछ अमर रही जाता है । इसी तरह दिमागके सामने जो चीज आती है उसका भी अमर उमपर पडता ही है । दिमाग तो भीतर है । इसलिये उमके सामने बाहरी चीजे इन्द्रियोंको खिडकियोंसे ही होकर पहुँचती हैं ।

सो भी वे खुद नहीं; किन्तु अन्तःकरण या मन हूबहू उन्हींके आकारका बनके भीतर लौटता है। इसी तरह वे दिमागके सामने आती है। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि इन्द्रियोंकी खिडकियाँ बन्द रहनेपर भी चीजोंके आकारको मन दिमागके सामने खड़ा कर देता है। यह इसीलिये होता है कि पहले इन्द्रियोंके रास्ते कभी वे भीतर आई थी और अपना असर छोड़ गई थी। बस उसी असरके आधारपर मन उनका स्वरूप तैयार कर लेता है। इसीको खयाल, स्मरण, या ध्यान कहते हैं, चिन्तन कहते हैं। इन श्लोकोंमें पहली बात यही कही गई है।

उसका नतीजा यह होता है कि उन चीजोंसे मनीराम लिपट जाते हैं, उनमें आसक्त हो जाते हैं, फिदा हो जाते हैं। यह ठीक है कि यह आसक्ति योंही नहीं हो जानी। कितनी ही चीजें रोज दिमागके सामने गुजर करती हैं। मगर सबोंके साथ मंग या आमक्ति कहाँ देखते हैं 'हाँ, जो चीजे बार-बार सामने आ जायें, जिनका बार-बार खयाल हो उनमें आसक्ति होती है। या ऐसा भी होता है कि यदि चीजमें कोई विलक्षणता हो तो पहली बार सामने आनेपर ही मनीराम उसपर लट्टू हो जाते हैं। यह बात वस्तुकी अपनी विशेषता और सामने आनेकी परिस्थितिपर ही अवलम्बित है। यही है दुनियाका तरीका। यही दूसरी बात यहाँ कही गई है।

आमक्ति होनेपर उसे प्राप्त करनेकी इच्छा, आकांक्षा या तमन्ना होती ही है। उसीके लिये राग्ना माफ करना आमक्तिका काम है। इच्छाको ही काम भी कहते हैं। इसका दर्जा तीमरा है। यह असंभव है कि इच्छा होई न और आमक्ति योंही रह जाये।

कामके बाद क्रोधका दर्जा आना है—उसीका चौथा नम्बर है। जिसे काम या इच्छा न हो उके क्रोधमें क्या ताल्लूक? उममें तो क्रोधका दर्शन भी न होगा। इच्छामें क्रोध योंही नहीं होता। किन्तु उमके मौके आने रहते हैं। इच्छित वस्तु न प्राप्त हुई, उमकी प्राप्तिमें देर हुई या बीचमें कोई जरा भी अड़ंगा आ गया, तो चट क्रोध उमड पडता है। इच्छा जितनी ही तेज होगी, क्रोध भी उतना ही तेज होगा और शीघ्र होगा भी। क्योंकि तब तो जरा भी बाधा या विलम्ब बर्दाश्त हो सकेगी नहीं। यह भी होता है कि मिली हुई चीज किसी वजहसे दूर हो जानी है, हट जानी है और क्रोध भडक उठता है। तात्पर्य यह है कि बलवती इच्छाके बाद इच्छित पदार्थकी ज़ुदाई, उमका पार्थक्य या अलग होना ही इच्छाको क्रोधमें परिणत कर देता है। जैसी इच्छा होगी वैसा ही क्रोध भी होगा।

यहाँ एक बात याद रखनेकी है। बहुत लोग गीताके “कामात्क्रोधोऽभिजा-

यते" का सीधा अर्थ "कामसे क्रोध होता है", करनेके बजाय बीचमें अपनी ओरसे पुछल्ला लगा देते हैं कि काम—इच्छा—की पूर्तिमें बाधा पड़नेसे क्रोध होता है। वे यह भी समझते हैं कि उनने अर्थका स्पष्टीकरण कर दिया। मगर ऐसा करनेमें वह भूल जाते हैं कि गीताका असली अभिप्राय ही चौपट हो जाता है। गीताके काममें क्रोधको उत्पत्ति सीधे ही कहनेका मतलब यही है कि क्रोधकी असल बुनियाद और अनर्थका मूल कामना ही है। इसलिये उसीको दूर करना होगा। उन लोगोंके अर्थमें यह बात—कामनाको ही अनर्थ बतानेकी बात— नहीं रह जाती है। क्योंकि ज्योंही उनने बाधाका नाम लिया कि मबने समझ लिया कि असली बला कामना नहीं है। क्योंकि कामना होनेपर भी तो खामखा क्रोध होता ही नहीं। वह होता तो है जब कामनाकी पूर्तिमें बाधा आ जाये। और अगर बाधा न आये तो ? तब क्रोध क्यों होगा ? इस तरह जो महत्व कामनाको मिलना चाहिये वहां मिल जाता है बाधाको। फलतः कामनामें ध्यान हट जाता है—जैसा चाहिये वैसा खयाल कामनाके मुतल्लिक रहता नहीं। पीछे चाहे हजार कहें कि बाधा तो होती ही है, ऐसा तो संभव नहीं कि सदा हर हालतमें कामनायें पूरी हों, आदि आदि। मगर वह बात रह जाती नहीं—वह मजा और स्वारस्य रह जाता नहीं। और जब बाधाये अवश्यमेव आती ही हैं, तब उनके जिक्रको जरूरत ही क्या है ? गीताके तीसरे अध्यायके अन्तमें "काम एष क्रोध एष" में तो साफ ही काम और क्रोधको एक ही कहा भी है।

पांचवीं श्रेणीमें मोह या संमोह आता है जो क्रोधसे पैदा होता है। मोह तो एक तरहका पर्दा है जो दिमागपर, विवेकशक्तिपर पड़ जाता है। जब वही पर्दा खूब जबर्दस्त और गाढ़ा हो तो उसे संमोह कहते हैं। हमारी आंखोंके सामने हजारों चीजें पड़ीं हों और बीचमें पर्दा न हो तो हम सबका ठीक ठीक देखते, जिन्हें चाहते उन्हें चुन लेते, उनके बारेमें कुछ दूसरा खयाल करते और मोचते-विचारते हैं। मगर अगर बीचमें कोई पर्दा आ जाये तो यह मारी बात रुक जाती है। यही हालत दिमागकी भी है। युगयुगांतरकी देखी, सुनी और जानी हुई बातें संस्कारके रूपमें उसमें पड़ी रहती हैं। उनका एक तरहका सूक्ष्म चित्र पड़ा रहता है। समय-समयपर दिमाग उन्हें देखता, विचारता, चुनता और उनसे काम लेता रहता है। उन चार्जों और उसके बीच कोई पर्दा नहीं होता। हां, नींद, नश, बीमारी आदिके करने मोटा या महीन पर्दा कभी-कभी आ जाया करता है और ऐसा हो जाता है कि वे ओझल गईं। यही बात क्रोधके समय भी होती है। कहते हैं कि क्रोधमें आदमी अन्धा हो जाता है—उसे सूझता ही नहीं। इसका यही मतलब है। क्रोधका पर्दा बड़ा खतरनाक होता है। वह

बुरी तरह भटकाता और गुमराह करता है जिससे महान अनर्थ हो जाता है। यह बात नींद बगैरहमें नहीं होती है। क्रोधमें तो इन्सान क्यासे क्या कर बैठता है। इसीलिए उसे संमोह कहा है। इसीलिए गीताके तीसरे अध्यायके अन्तके (३६-४३) आठ श्लोकोंमें इसी क्रोधको सभी पापोंका मूल कारण, महापाप, आवरण, कुंभकर्ग जैसा पेटवाला, असली गन्धु, आग और कभी पूरा न होने-वाला बताया है। उससे सुन्दर चित्रण हो सकता है नहीं। क्रोध होते ही दिमागमें भादोंको घोर अँधेरी छा जाती है। “त्रिविधं नरकस्येदं” (१६।२१-२२) आदि दो श्लोकोंमें काम, क्रोध और लोभको नरकके द्वार तथा आत्माके नाशक कह दिया है।

संमोहसे स्मृतिका खात्मा हो जाता है और यही छठीं बात है। घोर अँधियालीमें सूझने क्यों लगा? अँधियालीका तो काम ही है कि किसी चीजका पता लगने न दे। स्मृति या स्मरणके भ्रंगका अर्थ इतना ही है कि स्मृति हमेशाके लिए खत्म न होके तत्काल जाती रहती है। यह तो कही चुके हैं कि दिमागमें सारी बातोंके सूक्ष्म चित्र हैं। वह भौतिक या बाहरी कान, आँख आदि तो है नहीं। इमलिये प्रत्यक्ष अनुभव तो उन बातोंका होता नहीं। किन्तु वह स्मरण हो आती है। यही दिमागका देखना है और क्रोधके चलते यही हो पाता नहीं; रुक जाना है। जितनी बातें पहले देखी-सुनी, पढ़ी-लिखी या जानी थीं एककी भी याद नहीं हो पाती। सब चौपट !

इसका परिणाम यह होता है कि भले-बुरे, कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य, आत्मा-अनात्मा आदिका विवेक हो पाना नहीं—यह विवेक-शक्ति ही कुण्ठित हो जाती है और अपना काम कर पाना नहीं। यही मातवा चीज होती है। विवेक या विचार है क्या चीज यदि जानी-सुनी बातोंका जोड़-बटोर और मिलान नहीं है? समय-समयपर सभी तरहकी बातें हम जानने रहते हैं और उनका संस्कार दिमागमें पड़ा रहता है। कभी कुछ जानते तो कभी कुछ। एक बार एक चीज जानते; तो दूसरी बार दूसरी और कभी-कभी पहलेकी विरोधी। एक लम्बी बानका एक अंश आज, एक कल, दो परसों इस तरह भी जानते रहते हैं। एक दिन जिसे मही जानते हैं, दूसरे दिन उसीको अंशतः या पूरा-पूरा गलत जानते हैं। ये सारी जानकारियाँ—सारी बातें—फोटोकी तस्वीर के चित्रकी तरह दिमागमें पड़ी रहती है। दिमागका यही काम है कि समय-समयपर उन्हें जोड़-बटोरकर—इन्हे स्मरण करके—एकत्र करके—और काट-छाँटके एक नई बात, नई चीज, नया निश्चय तैयार करे। इसे ही विवेक कहते हैं। विवेकका अर्थ है काट-छाँट, जोड़-बटोर करना, चावलको भूसे से जुदा करके राशि बनाना। मगर

जब जानी-मुनी बातें याद ही नहीं, उनकी स्मृति ही नहीं, तो विवेक कैसे होगा ? तब अकल और बुद्धि कैसे होगी—समझ क्योंकर होगी ? इस तरह भौतिक पदार्थोंका ही विवेक जब नहीं हो पाता, तो फिर आत्माका विवेक और उसका तत्त्वज्ञान कैसे होगा ? वह तो गहन विषय है । इसलिये उसके सम्बन्धकी बातोंका जाना मुना जाना तो और भी लापता हो जायगा, उड जायगा, खत्म हो जायगा ।

और जब बुद्धि ही नहीं तो मनुष्य को चौपट ही समझिये । यही आठवीं और अन्तिम बात है । अब बाकी रही क्या गया, जब चौपट ही हो गये ? पत्थर, वक्ष और पशु-पक्षियोंसे मनुष्यमें यही तो फर्क है कि यह बुद्धि रखता है, समझदार है—rational being—है और भले-बुरेका विचार करता है, कर सकता है । मगर जब इसमें यही बात न रह गई तो मनुष्य क्या खाक रहा ? तब तो चौपट होई गया ।

अब गवाह यह होता है कि तो आखिर किया क्या जाय ? अगर किमी चीजका खयाल न करे तो क्या पत्थर बन जाये ? यों तो खयाल करनेपर पीछे देखे पत्थर बननेकी नोबत आती है, जैसा अभी कहा है । बल्कि ग्वाग्वा पत्थर बन जानेकी भी नोबत नहीं आती है । हाँ, मनुष्यता जरूर चली जाती है । मगर यदि खयाल करे ही न, तब ता सोलहों आना पत्थर बनी चूके । और अगर ऐसा नहीं करने ता शरार-रक्षा एवं जीवन-यात्रा करते हुए मनुष्यताकी भी रक्षा करनेका कोई बीचका रास्ता नजर आता नहीं । आखिर विवेकीके लिये भी तो शरार, उन्धिरादिकी रक्षा जरूरी है । नहीं तो विवेक-विचार वह करेगा क्या खाक ? मगर इसके लिए ता पदार्थोंका खयाल जरूरी हो जाता है । आखिर भग्न लगनेपर ही तो खायेगा और प्यास लगनेपर पानी पियेगा । मल-मूत्रादिका त्याग भा बिना खयालके होगा नहीं । उधर खयालमें आमकितका खतरा ही उठेगा । तो फिर किया क्या जाय ? इसीका उत्तर—इसी पहेलीका समाधान—आगेके दो श्लोक इस तरह करने हैं—

“रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
 आत्मवश्यैविधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥
 प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।
 प्रमन्नचेनसो ह्याशु बुद्धिः पर्यर्वात्तष्ठते ॥६५॥

राग और द्वेषसे शून्य तथा अपने कब्जेमें रहनेवाली इन्द्रियोंके द्वारा (आवश्यक) विषयोंका भोगनेवाले पुरुषका तो मन अपने अधीन रहनेके कारण (चित्तकी) प्रसन्नता (ही) प्राप्त होती है । प्रसन्नता होनेपर इस (मनुष्य) की सारी तक-

लीफें खत्म हो जाती है। क्योंकि प्रसन्नचित्त पुरुषकी बुद्धि शीघ्र ही सर्वथा स्थिर हो जाती है। ६४।६५।

यहाँपर कई बातें जानने योग्य हैं। पदार्थोंके खयाल या संसर्ग मात्रसे ही कुछ होता जाता नहीं। विरागी पुरुष भी तो आखिर खाता-पीता और जीवन-यात्रा करता ही है। उसके दिमागके सामने भी पदार्थ आते ही रहते हैं। मगर वह तो चौपट होता नहीं? क्यों? इसीलिए न, कि पूर्व कथनके अनुसार उसके भीतर पदार्थोंके लिए रस नहीं है, संग और आसक्ति नहीं है, राग द्वेष नहीं है। वह तो पदार्थोंसे उदासीन रहता है। केवल अनिवार्य आवश्यकतासे ही उनमें काम लेता है। मलमूत्र त्यागका ही दृष्टान्त लें। हर आदमीके लिए यह प्रतिदिन जरूरी बात है। मगर क्या कभी ऐसा भी देखा-सुना गया कि कोई आदमी मलमूत्र त्यागमें आसक्ति रखता हो? ऐसा तो कभी होता नहीं। क्यों? इसीलिए न कि मजबूर लोंगोंको यह काम करना ही पड़ता है। नहीं तो शरीर रहेई न? अनिवार्य आवश्यकताके अतिरिक्त इस काममें और कोई वजह होती ही नहीं। इसीलिए उसमें फँसनेका सवाल उठता ही नहीं। वैराग्ययुक्त विवेकी पुरुष ठीक इसी तरह खानपान वगैरह भी करता है। उसकी नजरमें मलमूत्र त्याग और खानपान आदिमें जरा भी अन्तर नहीं है—दोनों ही शरीर-रक्षाके लिये अनिवार्य हैं। उसे न तो मलमूत्रमें राग-द्वेष है, आसक्ति है, चस्का है और न खानपान आदिमें ही। फिर वह फँसेगा क्यों? बस, यही बात हमें करनी होगी यदि हम भी कल्याण चाहते हैं, चौपट होना नहीं चाहते और सभी अनर्थोंसे बचना चाहते हैं। “रागद्वेषवियुक्तः” में जो वियुक्त शब्द है वह यही बात बताता है कि हम इन बातोंमें जरा भी चसके न लिपटें न, जैसा कि मलमूत्र त्यागमें नहीं लिपटते।

पहलेके ६०वें श्लोकमें “इन्द्रियाणि प्रमाथीनि” आदि उत्तरार्द्धमें यह कहा गया है कि इन्द्रियों पुरुषको बेचैन कर देती हैं, मथ देती हैं जैसे मथानीसे दही मथा जाय और मनको जबदस्ती खीच ले जाती है। मथनेकी बात हम “व्यथयन्ति”की व्याख्यामें बखूबी बता चुके हैं। उसका उलटा यहाँ कह दिया है कि “आत्मवश्यैः”—अर्थात् इन्द्रियों अपने काबूमें हो जाती हैं, अपने मनके अधीन रहती हैं। आत्माका अर्थ स्वयं और मन दोनो ही है। जब चस्का और रागद्वेष नहीं है, तो इन्द्रियोंको यह शक्ति होती ही नहीं कि मनको खीच सकें। क्योंकि वही तो रस्सी है जिनके द्वारा उनके साथ मन जुटा है। इसीलिये जब चाहती है उसे अपनी ओर खीच लेती है। मगर वह रस्सी ही अब गई है टूट। फिर हो क्या? मगर मनीराम कौनसे भले है? यह हजरत तो खुद इन्द्रियोंकी

पीठ ठोकते और ललकारने फिरते हैं कि बाहवाह, खूब किया। ऐसी दगामें यदि इन्द्रियाँ इनके हाथ आ गईं तो इन्हे तो मजा ही हुआ। अब पीठ ठोकनेमें और भी आमानो जो हांगी। इमोलिये कह दिया है कि “विधेयात्मा”। असल में मनाराम यह काम जरूर करत। मगर वे तो खुद परीगान हैं। वे आत्माके सोलह आने कब्जेम जो हैं। इमोलिये कुछ कर नहीं सकने। कहाँ तो “आ फंसे” वाली हालत है। अमलमे राग-द्वेषके खत्म होते हीं सागे परिस्थिति ही उलट जाती है। कहते हैं कि किमी ऊँटनीका बच्चा उसके साथ चलते-चलते जब थक गया तो माँसे गिटगिडाके बोला कि माँ, जरा ठहर जा। बहुत थक गया हूँ। थोड़ी दम तो मार लूँ। इसपर ऊँटनीने उत्तर दिया कि बेटे, मैं भी क्या कम थकी हूँ? मैं भी तो दम मारना चाहती हूँ। मगर मेरी नकेल दूमरेके हाथ जो है और वह दाढोजार रुकना नहीं चाहना। इमलिये बेबसी है। ब्रम, ठीक यही हालत मन और इन्द्रियोकी है। जब ये मनमें पूछती है कि क्यों भई, हुक्म दो तो जरा मजा ले, तो मनोराम चट यह बँटने है कि त्रोलो मत बहनी, बड़ी बेबसी है, मारा मजा किरकिरा है। वह और भी बिगड जायगा।

इस तरह पहले एगोके स्पाटीकरणके बाद इसके तथा दूमरेके ‘प्रसाद’ आरंभ सब दृखोकी हानिकी बात रह जाता है। दुनिया का नियम यही है कि कोई भी अच्छेमे अच्छा और बटेसे बड़ा काम करनेके बाद यदि मनस्तुष्टि या चित्तकी प्रसन्नता न हो तो वह काम बेकार माना जाता है और साग परिश्रम व्यर्थ ही समझा जाना है। विपरीत इसके अगर उसके बाद प्रसन्नता हो गई, तबीयत खुश हो गई तो सब किया दिया सफल माना जाता है। उमगे निष्कर्ष निकलता है कि असली चीज भला-बुरा काम नहीं है, किन्तु उसके अन्तम होनेवाली मनस्तुष्टि ही, जिमे यहाँ प्रसाद कहा है और “प्रसन्नचेतन” मे प्रसन्नता भी कहा है। दोनोका अर्थ एक ही है।

बान यों है कि वेदान्त मिदान्तके अनुसार हृदयमे या अन्न करणमे आत्माका लहलहाता प्रतिबिम्ब मानत है। जैसे साफ-सुथरे दर्पणमे मुखका प्रतिबिम्ब पड़ता है और उमे देखके हम खुश या गंज होते हैं जैसा मुख प्रतीत हा। ठीक उसी तरह मत्त्वप्रधान अन्तकरणका दर्पण भी चमकदार है। उमीमे आत्माका प्रतिबिम्ब मानते हैं। आत्माको आनन्द स्वरूप भी मानते हैं। वह आनन्दका महान् स्रोत है। इसीलिये आत्माके प्रतिबिम्बका अर्थ है उमके आनन्दसागरका प्रतिबिम्ब। जो लोग उसका अनुभव करते हैं वह आनन्दमे मस्त रहते हैं—उसीमे गोते लगाते रहते हैं। वेदान्ती यह भी मानते हैं कि आनन्द या सुख तो केवल आत्मामे ही है। केवल वही आनन्दरूप है। भौतिक पदार्थोंमें सुखका लेश भी नहीं है, “यो वं भूमा तत्सुखं नाल्पे सुखमस्ति” (छान्दोग्य० ७।२३।१)।

लेकिन जिस तरह जलमे पडा प्रतिबिम्ब तभी दीखता है जब जल निश्चल एवं निर्मल हो; जरा भी हिलता डोलता न हो। वैसे ही आत्मानन्दका प्रतिबिम्ब तभी अनभवमे आता है जब अन्त करण निर्मल और निश्चल हो। आईना मैला और बराबर नाचता हो तो प्रतिबिम्ब दिखेगा कैसे? इसीलिये योगी और आत्मदर्शी लोग बराबर ही चित्तकी शान्ति और निर्मलताकी कोशिश करते हैं। गीताने भी इस बानपर सबसे ज्यादा जार दिया है। रागद्वेष आदि ही चित्तकी मेल है। उसकी चंचलता तो सभीको विदित है। क्षण भरमे दिल्लीमे कलकत्ता और वहाँमे तीसरो जगह जा पहुँचता ह। कहीं भी टिकना तो वह जानता ही नहीं। बन्दर या पारेमे भी ज्यादा चंचल उमे कहा गया ह। बिजलीसे भी ज्यादा तेज वह दौडता ह।

अब रही विषय सुख या भौतिक पदार्थसे मिलनेवाले सुखकी बात। वेदान्तियोका इसमे कहना यहो है कि जब मनुष्यको किसी चीजकी सबसे ज्यादा चार होती है तो वह दिन-रात उसीका खयाल करता रहता है। इस प्रकार उमका मन एकाग्र हो जाता है। फलतः अन्तकरणकी चंचलता दूर हो जानेके कारण उममे आत्मानन्दका लहलहाता प्रतिबिम्ब नजर आता है। मगर मन निश्चल एवं एक ही जगह बँधा हानेपर भी बाहरको उसी चीजमे लगा है जिसकी चाट या प्रचण्ड अभिलाषा है। इसीलिये उस आत्मानन्दको अनुभव कर नहीं सकना, उमे देव या जान नहीं सकता। वह बाहर जाँ टेंगा है। भीतर आ जो नहीं सकता। मगर ज्योंही वह चीज मिली कि चट भीतर लोटा ओर उम आत्मानन्दका अनुभव करके मस्त हो जाता ह। उस तरह उसे जिस आनन्दका अनुभव होता ह वह तो आत्मानन्द ही है। फिर भी अग्निलपित पदार्थके मिलनेपर ही उमका अनुभव होनेके कारण ऐसा भ्रम हो जाता ह, ऐसा माना जाने लगता ह कि उम पदार्थमे ही आनन्द ह। उम पदार्थके ही चलते मन—अन्तकरण—का एकाग्रता हुई ह जरूर। इसीलिये आत्मानन्दका अनुभव भी हुआ है। इसीलिये उम विषयको आनन्दके अनुभवका सहकारी कारण भले ही माना जाय। मगर उसमे आनन्द तो हगिज नहीं है। ऐसा मानना तो मरासर भ्रम ह। आनन्द तो केवल भूमामे है—महान्मे भी महान् पदार्थ रूपी आत्मामे ही है।

यही कारण है कि एक ही चीजमे एक आदमीको आनन्द मिलता है और दूसरेको नहीं। यदि आनन्द उस वस्तुका स्वभाव हाता, उस वस्तुमे ही रहता तो अग्निकी गर्मीको तरह सबको समान रूपसे ही उसका अनुभव होता। परन्तु ऐसा होता नहीं। खूब भूखे आदमीको भरपेट सत्तू या सूखी रोटी खिलाइये तो वह आनन्द-विह्वल हा उठता है। लेकिन अमोरको तो वही चीजें देखके भी

कष्ट होता है, खानेकी तो बात ही जाने दीजिये । यदि भौतिक पदार्थमें ही आनन्द होता तो ऐसा कदापि न होता । इसी तरह वही हलवा-पूड़ी भूखेको खिलाइये और पेटभरोको भी । भूखे तो खाके आनन्दसे लोटपोट हो जायेंगे । मगर पेटभरे लोग आनन्द मनाने या खुश होनेके बदले उसमें हजार ऐब ही निकालेंगे कि पूड़ी जरा नर्म मिकी, खर न थी, घी अच्छा न था, सूजी खराब थी, कुछ अच्छी गन्ध आती न थी, मालूम होता है चीनी खाटी न थी, घी शुद्ध न था, आदि आदि । क्यों ? इसीलिये न, कि भूखेका मन और अन्त कर्ण उस अन्नकी रट लगाये एकाग्र था, निश्चल था; फलतः उसे पाते ही उसने आत्मानन्दका उक्त रीतिसे पूर्ण अनुभव किया ? मगर पेटभरोंका मन तो एकाग्र था नहीं । क्योंकि हलवा-पूड़ीकी रट थी नहीं । उनका पेट जो भरा था । इसीलिये वह चीजे मिलनेपर भी उनमें कोई फर्क न हुआ । इसीलिये उनका मन आत्मानन्दका अनुभव कर न सका । वह तो बन्दरकी तरह पहले भी दौडता रहा और खानेके समय एवं उमके बाद भी । फिर आत्मानुभव हो तो कैसे ? वह आनन्द मिले तो कैसे ?

देखा जाता है कि सूखी हड्डीको कुत्ता चबाता है । उसमें कुछ रस तो होता नहीं । केवल हड्डीकी महकसे कुत्तेको खयाल होता है कि जिम तरह ताजी और रसीली हड्डीमें खूनका रस मिलता है उसी तरह इसमें भी मिलेगा । इसीलिये खूब जोरसे उसे चबाता है । जब कुछ नहीं मिलता तो और भी जोर लगाता है । नतीजा यह होता है कि हड्डीकी नोकोंमें उमके जबड़े छिल जाते हैं और उनका खून हड्डीमें टपक पड़ता है । कुत्ता उमीकों चाटके खुश होता है । फिर तो पहलेसे भी ज्यादा जोर लगाता है । फलतः और भी जख्म होने हैं जो ज्यादा खून टपकाते हैं । यही बात देरतक चलती है जबतक वह थकके छोड नहीं देता । कुत्ता अपने ही खूनको मिथ्या हा हड्डीका समझके खुश होता है । क्योंकि अपने खूनका स्वाद उसे उम हड्डीके ही गहाने मिल पाता है । इसीसे उम भ्रम होता है कि हड्डीमें ही खून है । ठीक दमी तरह हरेक आदमी हमेशा मौका पडनेपर अपने ही आत्मानन्दका अनुभव करता है । मगर स्वतंत्र रूपसे ध्यान और समाधिके द्वारा वह आनन्द लूटनेका शऊर तो उसे होता नहीं । वह तो विषयोंके बहाने ही उसे कभी-कभी लूटता है, उसका अनुभव करता है । इसीलिये उम भ्रम हो जाता है कि विषयों—भौतिक पदार्थों—में ही सुख है । उसे अनुभव भी उस आत्मानन्दके एक तुच्छ कणका ही हो पाता है क्योंकि जरासी देरके बाद ही उसका मन फिर चंचल जो हो जाता है । वह उसमें डूब तो सकता नहीं । इसीलिये वृहदारण्यकके चौथे अध्यायमें लिखा है कि इसी परमानन्दके एक छीटेसे

सारे संसारका काम चलता है—“एषोऽस्य परम आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति” (४।५।३०) ।

इस लम्बे विवेचनसे यह साफ हो गया कि चित्तकी प्रसन्नता ही असल चीज है । उसके होते ही परमानन्दका अनुभव होने लगता है । फिर तो संसारके सारे कष्ट भाग जाते हैं । मन तो एक ही होता है न ? और जब वही आत्मानन्दमें डूब चुका तो दुःखोंका अनुभव कौन करे ? “इक मन रह्यो सो गयो स्याम संग कौन भजे जगदीस” ? और जब अनुभव होता ही नहीं, तो दुःख रही क्या चीज ? वह अन्न-वस्त्रादि की तरह कोई स्थायी या ठोस चीज तो है नहीं ? वह एक विलक्षण प्रकारकी मानसिक वृत्ति ही तो है, जिसका अस्तित्व उसके अनुभवके साथ ही रहता है । अनुभवके बिना वह लापता रहता है, लापता हो जाता है । इस तरह जब मन आत्मानन्दमें डूबा है तो दुःखरूपी उसकी वृत्ति भी हो इसका मौका ही कहाँ रहा ? इसकी फुसंत ही कहाँ रही ? जब आत्मज्ञानी या योगी रागद्वेषमें बधता नहीं तो उसके मनकी एकाग्रता हमेशा ही बनी रहती है । उसमें बाधा तो कभी पडनी नहीं । वह निरन्तर अविच्छिन्न रहती है । इसीलिये आत्मानन्दका अनुभव भी निरन्तर अविच्छिन्न रहता है । मन वशमें है यह तो ‘विधेयात्मा’में स्पष्ट ही है इसीलिये कह दिया है कि सभी तकलीफोंका खात्मा हो जाता है । न तो मानसपटलकी गंभीरता कभी भंग होती है और न यह बला आती है । इसी अविच्छिन्न गंभीरताका ही नाम प्रसाद है ।

जिनने गौरसे “ध्यायतो विषयान्” जादि दो श्लोकोंको पढके उसी तरह बादके “रागद्वेषवियक्तैस्तु” आदि दो श्लोकोंको भी पढा होगा उन्हें साफ पता लगा होगा कि पहले दो श्लोकोंमें जो बात शुरू की गई थी कि रागद्वेषादिके वशीभूत होनेसे कैसी दुर्गति होती है, उसीके बीचमें ही बादवाले दो श्लोकोंके जरिये सिर्फ एक शंकाको दूर किया गया है जो उठ खड़ी हुई थी और जिमका स्वरूप हम अच्छी तरह बता चुके हैं । वह शंका एकाएक उठ गई और मौजू भी थी । इसीलिये अपनी बात पूरी न करके पहले उमीका उत्तर देना जरूरी हो गया । तभी तो धोता आगेकी उस प्रधान विषयसे सम्बन्ध रखनेवाली बातें अच्छी तरह सुन सकेगा । इसीलिये बादवाले श्लोकोंके शुरूवाले शब्दके साथ ही ‘तु’ जुटा हुआ है । इसका अर्थ ‘तो’ होता है । यह वही आता है जहाँ बीचमें ही कोई दूसरी या उलटी बात प्रासंगिक रूपमें खड़ी हो जाय और जिमका उत्तर देना जरूरी हो जाय । ऐसी बात आगे भी गीतामें “यस्त्वात्मरतिरेव” (३।१७) आदि श्लोकोंमें आई है । इसीलिये असली प्रसंग अभी पूरा नहीं हुआ है यह तो मानना ही पड़ेगा ।

जो लोग ऐसा समझते हों कि वह प्रसंग तो पहलेके उन दोई श्लोकोंमें पूरा हो गया उन्हें जरा भी सोचनेपर अपनी भूल मालूम हो जायगी। देखिये न ? उन दोनोंके अन्तमें यही तो कहा जाता है—“बुद्धिनाशात्प्रणश्यति”। मगर क्या अर्थ है ? अगर पत्थरमे बुद्धि नहीं है तो क्या वह चौपट हो गया ? ऐसा कौन मानता है ? विपरीत इसके बुद्धि न होनेसे ही तो उसे तकलीफ-आराम किसी बातका अनुभव नहीं होना। यह तो मानते ही है कि यह अनुभव ही तो संसार है, आफत है, बला है, बुरी चीज है। आनन्दका अनुभव तो होता भी शायद ही है। होता तो है अधिकतर कष्टका ही। इमलिये इस दृष्टिसे तो पत्थर अच्छा ही ठहरा। और आत्मा तो सर्वत्र है, सबोंकी है यह कही चुके है। फिर पत्थर उससे जुदा कैसे माना जायगा ? इमलिये चौपट होनेका मतलब क्या ?

और क्या पागलोंमें मस्ती नहीं होती ? उनकी समझ चली गई और वे सभी आफतोंसे अलग हो गये ! मौजमें विचरते फिरते है ! नंगि है तो भी फिक्र नहीं है ! गालियाँ पड रही है या आशीर्वाद मिल रहा है। मगर लापवाह और बेगम है ! फिर यह कैसे कहा जाय कि बुद्धि या समझके चले जानेसे ही मनुष्य नष्ट हो जाता है ? यह भी नहीं कि पागल लोग फोरन मर जायें। वे तो बहुत दिनों तक पड़े रहते है, जैसे दूसरे लोग। हाँ, यह जरूर होना है कि सभी रोग-बीमारियाँ लापता हो जाती है। लेकिन यह तो मनमाँगा वरदान ही समझिये।

एक बात और भी है। माना कि रागद्वेष छोड़के और उनके फंदेमें हर्गिज न पडके ही शरीरोपयोगी पदार्थोंका सेवन करना चाहिये। मगर क्या इतनेसे ही सब आफतें खत्म हो जायगी ? जन्म-जन्मान्तरके संस्कार और रागद्वेषोंके बोज तो अन्तःकरणमे पडे ही रहा है। वह एकाएक तो चले जाते नहीं। इम शरीरमे भी अभी-अभी हमने आगक्ति छोड़के पदार्थोंका सेवन शुरू किया है। मगर इमसे पहले तो यह बात थी नहा। तब तो आमन्त्रित थी ही। उमीके करते दिमागमे पहलेके पदार्थ बैठे है जो स्वाम्वा उमड पड़ेगे और दिक् करेंगे। आखिर सपनेकी तकलीफें ऐसी ही तो होनी है। दिमागमें बीजरूपमें पडे पदार्थ ही तो सपनेमें उभटके जाने कौन कौनमी आफते ढाते रहते है। रागद्वेष रहित होके खानपान करनेवालेके भी ये सपने कायम ही रहते है। वे एकाएक तो मिट जाते नहीं। फिर क्या हो ? यह गन्दगी धुले कैसे ? मिटे कैसे ? किस साबुनसे अच्छी तरह रगड़के धोई जाय ? यह तो हजारों जन्मोंकी पुरानी मैल है न ? इसीलिये इसे हटातेमे बहुत ज्यादा मिहनत, बारबारकी लगातार रगड़ दरकार होगी। सो क्या है यह तो मालूम है नही।

और जो यह कह दिया कि स्मृतिके नाशसे बुद्धिका नाश हो जाता है—

“स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशः”, इसके क्या मानी है ? क्या सचमुच ज्ञान रही नहीं जाता और आदमी पत्थर हो जाता है ? यह बात तो ठीक नहीं । क्रोधके बाद भी आदमी तो आदमी ही रहता है । रोज ही यह बात देखी जाती है । फिर पत्थर होनेकी कौनसी बात ? और अगर यह नहीं है तो बुद्धिके नाशके मानी भी क्या है / किस क्रोधकी बुद्धि खत्म हो जाती है ? थोड़ी देरतक खास ढगका कोई पर्दासा पडा रहता है । मगर पीछे तो पीछे, उस समय भी समझदारीके दूसरे काम तो वह करता ही रहता है । आखिर उस समय भी उसके सभी काम पागलो जसे ही होते नहीं । यह ठीक है कि वह कुछ काम उस समय बेविचारके—विवेकशून्य—कर डालना है जिससे मुसीबते बढ जाती है । इसी तरह बढ़ती रहती है भी । मगर इस बुद्धिनाश तो कभी नहीं कह सकते । उसकी बेचैनी और परीशानी जरूर बढ जाती है, इसमे कोई शक नहीं है । इसके करने यह भी संभव है, उसे आराम न मिले । ऐसा ही प्रायः होता भी है । बेचनी और परीशानीकी आग बढ जानेपर चैन कहा ? आराम कहा ? मगर वह चौपट नहीं होता । उसे बुद्धि भी रहती ही है ।

इस तरहकी अनेक बातोंके रहने ही, और सुननेवालेके मनमे इस प्रकारकी शंकाओंके बनी रहनेपर भी यह कह देना कि मूल प्रसंग पहले दो श्लोकोंमे ही पूरा हो गया, कोई मानी नहीं रखता । इसीलिए आगेके श्लोक उसी बातको पकडके यही बाने खुद पेघ करते और इनसे बचनेके उपाय सुझाते हैं । हमे यहीपर यह जान लेना होगा कि जो कुछ अभी कहा गया है अगले श्लोक उसे मानते हैं । बुद्धिनाशका वही मतलब है जो अभी कहा गया है । उस समय विवेकमे काम लिया जा सकता नहीं । इस तरह बचनी और मुसीबते बढती जाती है । और जो आदमी मुसीबतोंमे घिरा है वह तो मरनेसे भी बदतर है । उससे तो मरग कही अच्छा । अशान्त जीवन तो जहर ही समझिये, चौपट ही मानिए । आखिर शान्ति ही तो असल चीज है न ?

आगेके श्लोकोंने जन्मजन्मान्तरके पुराने संस्कारों और रागद्वेषके बीजोंको जलानेके लिए—इस गहरीसे गहरी गन्दगीको मिटानेके लिए—जिम नये साबुनका नाम लिया है, जिस लगातार चिरकालीन रगडका आविष्कार किया है उसे भावना कहते हैं । यही नाम उसे दिया भी है । जैसे रगको गाढा करके कपडेपर चढानेमे कपडेका रह-रहके रंगमे डुबोते और सुखाते हैं । सोनेको भी रह-रहके गर्म करके पानीमे डुबाते और इस तरह उस टंक बनाते हैं । मामूली लोहिको भी बार-बार आँच देके पीटते और पानीमे डुबाते हैं ताकि इस्पात हो जाय । ठीक यही बात रागद्वेषादि मैलोंको धो बहानेके लिए भी की जाती है, करनी

पड़ती है। बार-बार सूक्ष्म दृष्टिसे निरीक्षण करके मनको रोकते और आत्मतत्त्वमें ही लगाते हैं। हर मौकेपर सजग रहके यही करते हैं। इसे ही पातंजल योगमें ध्यान, धारणा और समाधि कहा है। इन तीनोंको मिलाके संयम नाम दिया है—“त्रयमेकत्र संयमः” (३।४)। गीताने भी आगे “संयमी” (२।६९) में यही कहा है। इनमें ध्यान नीचे दर्जेकी चीज है। उसके बाद धारणा आती है। ध्यान करते-करते मजबूती आनेपर धारणा और उसकी मजबूती होनेपर समाधिका समय आता है। इन तीनोंके पूरा होनेपर—संयमकी पूर्णता हो जानेपर—अन्तःकरणकी, बुद्धिकी सारीकी सारी युगयुगान्तरकी मैल जल धुल जाती है। फिर तो वह निर्मल हीरेकी ही तरह धप्-धप् हो जाती है। इसके बाद अखंड विज्ञानका व्यापक एवं सनातन—अचल—प्रकाश होता है। इसीलिए पतंजलिने भी कहा है कि—“तज्जयात् प्रज्ञालोकः” (३।५)। उस प्रचण्ड प्रकाश—उस द्वादश आदित्य के सामने अज्ञान और अन्धकारका पता कहाँ ?

इसी संयम, इसी भावनाके करते मन आत्माके ही रंगमें रंग जाता है—कभी भी इधर-उधर टममे मस नहीं होता। उसमें अब ऐमा करनेकी योग्यता एवं शक्ति ही नहीं रह जाती है। इसीलिये निर्वाण समुद्रके जलकी तरह एकरस, गंभीर और शान्त रहता है। उसकी यह निश्चलता, निष्क्रियता, शान्ति अखंड हो जाती है। फलतः योगी उसमें लहलहाते आत्मानन्दका अनुभव दिनरात सोने-जागते करता ही रहता है। एक क्षणके लिये भी उसके सामनेसे वह आनन्द—वह मजा—ओझल हो पाता नहीं, हो सकता नहीं। मगर जो यह नहीं कर सकता है; जिसे भावनाका अवसर नहीं मिला वह हमेशा बेचैन और परीशान रहता है, अत्यन्त अशान्त रहता है। फिर उसे मुख कहाँ ? उसे सुख मयस्सर क्यों हो ?

हमें यह भी जान लेना होगा कि इस भावनाके लिये विवेककी तो जरूरत है। वही तो इसके मूलमें है। जबतक हमें बगवती आत्मतत्त्वका और रागद्वेषादिका पता न चल जाय और यह न मालूम हो जाय कि इनमें कैसे फंसते हैं तबतक हम मनको रँगेंगे कैसे ? तबतक उसे सब आफतोंसे खीचके आत्मा या कर्ममें ही लगायेंगे कैसे ? सभी बातें जान लेनेपर ही तो आगे कदम बढायेगे। इसीलिये भावनाके पहले बुद्धि या विवेक जरूरी है। रँगरेज रँगनेकी सारी प्रक्रिया अच्छी तरह जबतक न जाने सुन्दर रंग चढायेगा कैसे ?

मगर यही बुद्धि चौपट होती है जिस रीतिसे उसीका वर्णन पहले “ध्यायतो विषयान्” में किया गया है। इसलिये वहाँ कहे गये विषयोंके खयालसे लेकर स्मृति-विभ्रमतककी सारी बातें, जिनका परिणाम बुद्धि नाश है, एक ही जगह मिलाके योगभ्रष्टता कहते हैं। छठे अध्यायमें जिस योगभ्रष्ट और योगभ्रष्टताकी

बात कही गई है वह भी कुछ इसी तरहकी चीज है। उसमें पातंजल योग भी भले ही आ जाय। मगर यह तो हई, यह बात पक्की है। यदि हम गौरसे उन सभी बानोंको देखें जो इन दो श्लोकोंमें लिखी हैं तो हमें मानना ही होगा कि जो लोग गीतोक्त योगो नहीं होते हैं, मुक्त नहीं होते हैं, किन्तु उम स्थानसे गिर पडने और पतित हो जाते हैं—च्युत और अयुक्त हो जाते हैं, उन्हींमें ये बातें अक्षरशः पाई जाती हैं। फलतः उन्हें बुद्धि होती ही नहीं। फिर भावना कैसी? भावनाके अभावमें शान्ति भी कहाँ? और जब शान्ति ही नहीं, तो सुख कैसा? आनन्द कहाँ? यही बात आगेके ६६वें श्लोकमें कहनेके उपरान्त बादवाले दो श्लोकोंमें इसीका विवरण देके उपसंहार किया है।

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना।

न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥६६॥

अयुक्तको बुद्धि ही नहीं होती। जिसे बुद्धि ही न हो उसे भावना भी नहीं होती। जिसे भावना न हो उसे शान्ति नहीं मिलती। जिसे शान्ति ही नहीं उसे सुख कहाँ? ६६।

यहाँ एक जगमी बात सोचनेकी है। श्लोकके देखनेमें पता चलता है कि यहाँ कोई शृंगला है जिसकी लडे एककेबाद दीगरे आई है। यदि नीचेसे ही शुरू करें तो शृंगके पहले शान्ति तथा उसके पहले भावनाकी तीन लडे मिल जाती हैं। शुरूमें भी योगके बाद बुद्धिके आनेमें योग और बुद्धिकी भी लडे जुटती हैं। मगर बीचमें “न चाबुद्धस्य भावना” कहनेके बजाय “न चायुक्तस्य भावना” कह दिया है, जिससे बुद्धिके साथ भावनाकी लडी जूट जानेसे आगे भावनासे शान्तिकी जूटान आदि को लेके पूरी शृंगला तैयार हो जानेके बजाय टूटसी जाती है, प्रसंग विशृंगल हो जाता है। यह कुछ ठीक जचता भी नहीं कि योगका बुद्धिसे और बुद्धिका ही भावनामें सीधा सम्बन्ध जोड़नेके बजाय योगका ही सीधा सम्बन्ध दोनोंमें जूटे। यह असंभवमा भी लगता है। क्योंकि यदि योग जूट चुका है बुद्धिके साथ, तो फिर भावनामें कैसे जूटेगा? और अगर ऐसा मानें भी तो फिर शान्ति और सुखके साथ भी उम्मीको मीधे क्यों न जोड़ा जाय? इसीलिये हमने दूसरे अयुक्त शब्दका अबुद्ध ही अर्थ किया है और कहा है कि बिना बुद्धिके भावना होती ही नहीं। असलमें, जैसा कि पहले ही कह चुके हैं, योगमें भी बुद्धि ही वास्तविक चीज है। इसीलिये “बुद्धियोगाद्धनंजय” (२।४९) में बुद्धिको ही योग कहा भी है। इसीलिये जान पड़ता है, यहाँ भी ‘अबुद्धस्य’ की जगह ‘अयुक्तस्य’ कह दिया है। ताकि बुद्धिपर ही जोर दिया जा सके।

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनु विधीयते।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥६७॥

क्योंकि (विषयोंमें) रमनेवाली इन्द्रियोंके पीछे जब मन लग जाता—चल जाता—है तो (अपने साथ ही) बुद्धिको भी (विवश करके) वंमे ही खींच लेता है जैसे मझधारमे पड़ी नावको वायु (विवश करके डधर उधर खींचता और अन्तमें डुबो देता है) ।६७।

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥

इसीलिये हे महाबाहो, जिसकी सभी इन्द्रियाँ (अपने अपने सभी) विषयोंसे पूरी तरह खींच ली गई है उसीकी बुद्धि स्थिर होती है ।६८।

इन दो श्लोकोंमें दो बातें हैं, जिनपर दो शब्द कह देना है । जिस तरह हवाके झकोरेमें पड़ी नाव विवश होके डधर-उधर भटकती और अन्तमें डूबती या छिन्न-भिन्न होती है; फिर भी नाववाले कुछ कर नहीं सकते । ठीक उसी तरह इन्द्रियोंका साथी मन हो जानेपर हालत होती है । बुद्धिरूपी नावके लिये इन्द्रियोंका वेग हवाके झकोरेका काम करता है । उसकी सफलताके लिये जिस मझधारकी जरूरत है उसका काम वही मन पूरा कर देता है । मझधार न होनेपर हवाके तेजसे भी तेज झोके नावका त्वाक नहीं बिगाड सकते । इन्द्रिया भी मनुष्य का कुछ कर नहीं सकती है यदि उनका साथी मन न मिल जाय । मनके मिलनेका अर्थ ही है रागद्वेष-पूर्वक पदार्थोंका भोगा जाना । फिर तो सब ज्ञान-ध्यान खत्म । बुद्धिका भी होश फास्ता ही समझिये । असल चीज यह मनीराम ही है । यही जिधर चलते हैं उधर ही सब कुछ होता है । जब ये इन्द्रियोंकी ओर चले तो बुद्धिपर भी वाग्ट जारी हुआ और जबर्दस्ती बाँध-छानके उधर ही घमीटी गई ! और अगर ये हजरत बुद्धिकी तरफ आ गये तो इन्द्रियाँ वेकारमी हो गई । वे हाथ जोड़े बुद्धिकी ही मातहत करती और हुकम बजाती है । इन्हे तो खोचनेको भी जरूरत नहीं होती । खुद हाथ जोड़े हाजिर रहती है और बुद्धिके काममें मदद करती हैं । वह तो अपना काम निर्बाध करती ही रहती है ।

इसीलिये विषयोंसे इन्द्रियोंको बखूबी रोक रखनेका यह मतलब हाँगिज नहीं है कि खाना-पीना, देखना-सुनना, पढ़ना-लिखना सब कुछ बन्द हो जाय । तब तो आफत ही आ जायगी और कोई भी काम होई न सकेगा । आखिर भावनाके लिये भी तो शरीरोपयोगी काम करना जरूरी होता ही है । मर जानेमें ता कुछ होगा नहीं । जबर्दस्ती करनेमें तो मरनेमें भी फजीती होगी । श्लोकमें 'निगृहीत' शब्द है । निग्रह कहते हैं दंडको । जिस तरह दंडित आदमी, बन्दी या कैदी काम-धाम तो सब कुछ करता है; मगर उसकी आजादी जाती रहती है, वह

तकुबेकी तरह सीधा बनके शैतानियत छोड़ देता है । ठीक यही हालत इन्द्रियोंकी होती है । ये भी बंदीकी तरह हुक्म बजानी है, सब कुछ करती है, और तकुबा बन जाती है ।

परन्तु यह बात असंभव जैसी मालूम होती है और साधारण आदमीके दिमागमें घुसती ही नहीं । विषयोंको जरूरत भर काममें इन्हीं इन्द्रियोंके द्वारा लायेंगे भी और हमें कुछ पता भी न चलेगा कि इनमें क्या मजा है, यह कुछ अजीब बात है । जिन्हीं इन्द्रियोंसे विषयोंको भोगेंगे उनका अनुभव करेंगे वही तो उसीके साथ उनका मजा भी बताई देगी । इसके लिये उन्हें दूसरा काम, दूसरा यत्न तो करना होगा नहीं । यह काम एक ही साथ होगा । असलमें भोगका अर्थ ही है मजा लेना, सुख-दुःखका अनुभव करना । भोग इसीको कहते ही हैं—“मुख्तु खान्यतरसाक्षात्कारो भोग.” । फिर यह क्या बात कि मजा न आये, हम चमके नहीं, या मनमें ये दान न आये ?

इसका उत्तर भी सुन्दर है । जिसे फाँसीकी सजा हो, फाँसी दी जानेवाली ही हो उसे आप चाहें सुन्दरसे भी सुन्दर पदार्थ खिलाइये और कोमलमें भी कोमल शय्यापर सुलाइये । मगर जरा पूछिये तो सही कि उमें कुछ भी मजा आता है ? उसे तो पता ही नहीं चलता कि वह क्या खा-पी रहा है और कहाँ सो रहा है । उसका मन मौतमें जाके अटक जो गया है । उसके सामने तो मौत बराबर खड़ी है । जरा भी हटती नहीं । फिर मजा आये तो कैसे ? यहाँ तो मौत आई हुई है और हटती ही नहीं, दूबरोका जगह देती ही नहीं । इसी तरह नृत्यकलामें कुशल नर्तकीका खटा काजिय और उसकी कलाकी जाच कीजिये तो देखिये क्या होता है । उसके मरपर पानीसे भर एक गार खबके बिना उमें हाथसे पकड़े नाचनेका कहिये । वह दूबरोका वाजे-गाजेके ताल-मुरमें ही ठीक-ठोक नाचेगा, जरा भी फर्क न पड़ेगा । मगर उसका मन निरन्तर उमें जलपूर्ण पात्रमें ही लगा होगा । नहीं तो जरा भी चरत हो वह नीच जा गिरगा और नटी नृत्यकलाकी परीक्षामें अनुत्तीर्ण हो जायगी ।

ठीक यही हालत योगी, ममदर्शी और आत्मतत्त्वज्ञ मस्तरामका भी गमजिये । इनके मनीसमें तो उधर ही टगे रहने हैं, परमें जोर लटके रहते हैं । दूसरा कामका इन्हें फुर्मत हुई नहीं । फिर चस्का लगता है कि मजा जायता है कि नटाके ताल-मुरवाल नृत्यकी तरह मस्तराम भी खाना-पीना सब कुछ करने का है । मगर मजा नहीं रहता, रस नहीं मिलता । उनके लिये सारा दुनिया जैसे अधरकी चीज हो, भादोकी घोर अंधियालीकी बात हो । इसीलिये जिन चीजोंमें दूसरोंको मजा आता है उनका उन्हें पता ही नहीं चलता । अंधियालीकी चीजोंका पता

कैसे चले, सिवाय उल्लूके ? मगर जिस तरफ मस्तराम लगे है, जिधर वे जगते हैं, जिधर उन्हें प्रखर प्रकाश और उजियाली है, जहाँ उनके लिये बिना लैम्प, चाँद, सूरज और आगके ही खुदबखुद अखंड प्रकाश है—“आत्मैवास्य ज्योतिर्भवति”, “अत्रायं पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति” (वृहदा० ४।३।६-८), वहाँ वाकी लोगोके लिए काली अंधियाली है, भादोकी रात है। फलतः वे लोग कुछ भी जान पाते नहीं। आखिर दोनों मजा मारेंगे कैसे ? एकको तो छोड़ना ही होगा। यही बात आगेका श्लोक कहता है। “पश्यतो मुनेः” का अर्थ ही यह है कि उसको-भीतरी आँखे बराबर खुली हैं—

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥६९॥

मत्र लोगोके लिये जो रात है उममें संयमी—योगी—जागता है (और) जिममे लोग जगते हैं निरन्तर भीतरी आँखें खुली रखनेवाले उम मुनि—मनन-शील—के लिये वही रात है ॥६९॥

इस तरह पदार्थोके भोगकी बात जो कही गई है उमका निचोड कह देना जरूरी है। क्योंकि सभी तो इनने गहरे पानामे उतर सकने नहीं कि इन लम्बो-चौडी बातोको समझ सकें। साथ ही, ऐमे आदमीकी क्या हालत रहती है जो औरोको भी साफ-साफ मालूम हो जाती है, यह बना देना भी जरूरी है। ताकि योगी भी अपने आरका ल्पेकमतका तराजपर बराबर तौलना रहे। दूसरे लोग भी उमको पहचान करके उममे फायदा उठा सकें, कुछ सीख सकें। इसीलिये नर्त्तकी या फौमीवालेकी अपेक्षा एक नीमरा दृष्टान्त, जो मत्र दृष्टियोग अनुकूल हो, पेश करके ‘कैसे बँटना है’ प्रश्नके उत्तरका ओर इस प्रसंगकी मारी बातोका एक तरहका उपमहार अगले श्लोकमें करने है। वच्चे-बच्चाये आखिरी प्रश्न “कैसे चलना है” का उत्तर तो उमके बादवाले श्लोकमें दिया गया है।

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥

सभी तरफसे निरन्तर पानीके आते रहनेपर भी जिसका पानी जग भी बढ़ना नजर नहीं आता और ज्योका त्यों बना रहता है—जिममे जरा भी उफान नहीं आता, ऐसे समुद्रमे घुमके उसीका रूप बन जानेवाले पानीकी ही तरह सभी भौतिक पदार्थ जिम (पुरुष) के पास आते हैं (ओर उसकी गंभीरतामें जरा भी फर्क डाल नहीं सकते), वही शान्ति प्राप्त करना है, न कि पदार्थोके लिये हाय-हाय मचानेवाला ॥७०॥

इस श्लोकमें जो खूबी है वह यही कि इससे योगी ओर आत्मज्ञानीके बाहरी लक्षणका पता लगनेके साथ ही इसमें कही गई बात बहुत मार्की है। यहाँ

“समुद्रमापः” और “यं प्रविशन्ति” में द्वितीयान्त शब्द आये है ‘समुद्रं’ तथा ‘यं’ । हालाँकि—समुद्रमें पानी जाता है, इस मानीमें ‘समुद्रे’ जैसी सप्तमी विभक्ति चाहिए और ‘यं’की जगह भी ‘यस्मिन्’ चाहिए । किन्तु वैसा कहनेपर कुछ ऐसा मालूम होने लगता है कि चाहे जो हो, फिर भी पानी समुद्रमें निराली ही चीज है । क्योंकि वह पानीके पात्रकी तरह आधार बन जाता है । पात्रमें रहनेवाले पानीकी ही तरह वहाँ जानेवाला भी उममे जुदा आधेय बनता है । मगर द्वितीय विभक्तिमें यह बात नहीं रह जाती है । उससे तो साफ ही मालूम होता है कि पानी समुद्रका ही रूप बन गया—उसीमें विलीन होके तद्रूप बन गया । या यों कहिए कि पानी अपने आपमें ही जा मिला । इसी तरह पदार्थ भी जब योगीके पाम जाये तो ऐसा ही जाय कि अपने आपके ही पाम आये है । क्योंकि आत्मा तो सभीकी है और योगी सभीकी आत्मा बन चुका है, वह “सर्वभूतात्मभूतात्मा” (५।७) बन चुका है । फिर अपने आपसे ही अपनी लडाई या अपने ही करते अपनेमें उफान और बेचैनी कैसी ? वहाँ तो भेद रही न गया । फिर बेचैनीका क्या सत्राल ? वहाँ तो मालम पडता है, न कोई आया न गया ! जैसी दशा पदार्थोंके मिलनेके पूर्व थी वैसी ही मिलनेपर ओर बादमें भी रह गई ! जरा भी फर्क नहीं आया !

विहाय कामान्यः सर्वान् पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरङ्कारः स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥

(इमलिये) सभी पदार्थोंको छोडके -उनकी जरा भी पर्वा न करके—जो पुरुष निःस्पृह विचरता है और जिममें माया-ममता—अहन्ता ममता—जरा भी नहीं होती, वही शान्ति प्राप्त करता है—उसीको शान्ति मिलती है ॥७१॥

अहन्ता और ममता ही तो सारी खुराफानोंकी जड है । मैं और मेरा यही तो है अहन्ता और ममता । अहम् और मे, मेरा और मम एक ही अर्थमें आते हैं और यही है जहर जिससे सभी मरते हैं । यह खयाल ही है कालानाग जिसके डसते ही सभी मर जाते हैं । योगीमें यहाँ नहीं होता । फिर पदार्थोंकी उसे क्या पर्वा ? किसी दण्डी महात्मासे जब एकने, जो बडा मगरूर मालदार था, पूछा कि महाराज, सन्यासी किसे कहते हैं ? तो उनमें चट उत्तर दिया कि तुमसे लेके ब्रह्मातकको जो तृणके बराबर भी न समझे वही सन्यासी है । यही लापर्वाही और बेफिक्री मस्तीकी असली निशानी है । इसीलिये ऐसा आदमी मस्त होके सर्वत्र विचरता है और शान्ति उसके चरण चूमती रहती है । उसका तो मन, जहाँ जाता है वही समाधि है—“यत्रयत्रमनोयाति तत्रतत्रसमाधयः” । निर्ममके बारेमें पहले ही बहुत कुछ लिखा जा चुका है ।

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

हे पार्थ, यही ब्राह्मी स्थिति (कही जाती) है। इसे हासिल कर लेनेपर फिर मोह नजदीक फटक सकता नहीं। अन्त समयमें भी इस दशमें आ जानेवाला (मनुष्य) निर्वाण ब्रह्मको प्राप्त कर लेता है ॥७२॥

यह श्लोक आत्मविवेक और योगके ममूचे निरूपणका और इसीलिये दूसरे अध्यायका भी उपसंहार है। जिस मस्तीवाली हालतका वर्णन अभी-अभी किया है उसीका नाम यहाँ ब्राह्मी स्थिति कहा गया है। चाहे उसे योगीकी दशा कहिये, स्थितप्रज्ञ और स्थिरबुद्धिकी हालत कहिये, युक्त और मस्तकी मीज कहिये, साम्यावस्था या समदर्शन कहिये। सब एक ही बात है—एक ही चीजके अनेक नाम हैं। इम मस्तीमें आनेपर प्रियतम, सर्वप्रिय आत्मा या माणूकसे सपनेमें भी जुदाई होती ही नहीं। फिर मोह या भूलभुलैयाँ कैसी? इसीलिये मस्तराम सदा मुक्त ही है। उसे कही आना-जाना है नहीं—न बैकुंठ, न ब्रह्मलोक। उसका तो शरीर ही उससे अलग होता है, न कि वह किमीसे भी अलग हो सकता है। यह मस्ती यदि पहलेसे हो हो तो मोनेमें मुगन्ध ही ममझिये। नहीं तो शरीरान्तसे पहले भी आ जानेपर निर्वाण मक्ति घरीघराई है। निर्वाणका अर्थ है जाने-आनेसे रहित। उसकी तो आत्मा ब्रह्म रूप हुई। फिर आना-जाना कहाँ और कैसा?

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
जुनसम्वादे सांख्ययोगोनामद्वितीयोऽध्यायः ॥२॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें (जो) उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्र (है उस) में जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उमका सांख्य-योग नामक दूसरा अध्याय यही है।

तीसरा अध्याय

तीसरे अध्यायका श्रीगणेश अर्जुनके प्रश्नमे ही होता है। वह प्रश्न भी कर्मके ही बारेमें किया गया है। इससे साफ हो जाता है कि दूसरे अध्यायके ३९वें श्लोकमें जिम योग या कर्मयोगके निरूपणका सूत्रपात किया गया था, वही उस अध्यायके अन्ततक होता रहा है। क्योंकि बीचमें यदि कोई दूसरी बात खामतीरसे आनेकी होती तो अर्जुनका यह प्रश्न यहाँ न होके वहाँ हो जाता। जब कर्मके ही सम्बन्धमें यह सवाल है तब तो उसका पूरा निरूपण हो जाने और उसके मुत्तल्लिक सारी बातें मुत्त लेनेके बाद ही फौरन डमे आना चाहिये। नहीं तो योंही हवाई बात होनेके कारण प्रधान विषयसे इमका ताल्लुक रही न जायगा। इसीलिये और बातोंके निरूपणका प्रसंग आते ही अर्जुन फौरन खामखा यही प्रश्न पहले ही पूछ बैठता और इस प्रकार कृष्णको मौका ही न देता कि दूसरा विषय छेड दे। क्योंकि तब तो कर्मकी बात नीचे पड़ जाती और वह नया विषय ही ऊपर आ जाता। इसीलिये यह तो निर्विवाद है कि कर्मयोग वाली बात ही इसके पहले या यों कहिये कि दूसरे अध्यायके अन्त तक आई है।

यह भी तो विदित होई चुका है कि इम कर्मयोगके निरूपणके सूत्रपातसे लेकर अन्ततक जो बातें कही गई हैं उनपर अध्यात्मज्ञान, तन्वविवेक, मनोनिरोध और मस्तीकी म्हर कदम-कदमपर लगी हुई है। मालूम होता है कि ये सभी बातें कर्मयोगके प्राणकी तरह, जीवन विन्दुकी तरह हैं। फलतः इनके अलग करते ही कर्मयोग कुछ रही नहीं जायगा—वह निरा कर्म रह जायगा। क्योंकि इन बातोंको कर्मयोगसे अलग करनेका सीधा अर्थ हो जायगा कर्मयोगमे योगको ही निकालके कर्मको उसी रूपमे छोड देना और अकेले रहने देना जिम रूपमे आमतौरसे हमेशासे पाया जाता है। कर्मके उम रूपको ही लेके गीताने अपने निराले करिश्म और अलौकिक मन्तर-यन्तरके रूपमे उसे परिमार्जित एवं शुद्ध करनका उपाय निकाला है। गीताके इम उपायके पहलेका कर्म खाटी लोहे या पारंके ढंगका है जिमका जरा भी प्रयोग मारक बन जाता है, अनेक व्याधियोंको पैदा करता है—जन्म-मरणके चक्र एवं उममे उत्पन्न संकटोंका अनवरत प्रवाह जागे रखता है। गीताका उपाय उस लोहे या पारंको भस्म करके—मारके—अमृत बना देता है, रम बना देता है, जिमके सेवनसे न सिर्फ व्याधियाँ दूर होती हैं, किन्तु अपार शक्ति मिल जाती है। इसीलिये कृष्णन इस उपायका, इम तरकीबकी, इस हिकमत और बुद्धिकी—अक्ल और युक्तिकी—खूब हो प्रशंसा की है कि इस

बुद्धिरूप योगकी अपेक्षा कर्म अत्यन्त तुच्छ है—“दूरेण ह्यवरं कर्म” (२।४९।) उमी श्लोकमें इस योग, उपाय या हिकमतको बुद्धि ही कहा भी है। उसके पहलके “यावानर्थ उदपाने” (२।४६) में भी इस ज्ञान या बुद्धिकी प्रशंसा की है और कहा है कि इसीमें सब काम चल जाता है।

इसीके साथ “एषातेऽभिहिता” (२।३९) में यह साफ ही कह दिया है कि दो मार्ग स्वतंत्र रूपसे पाये जाते हैं—एक है साख्य या सांख्ययोगका मार्ग और दूसरा है योग या कर्मयोगका मार्ग। संक्षेपमें इन्हे साख्य और योग या ज्ञान और कर्मके मार्ग भी कहते हैं तथा ज्ञानयोग एवं कर्मयोग भी। यह भी साफ ही है कि कर्मयोगके मार्गमें भी यह ज्ञान लगा ही है। अर्जुन बहुत ज्यादा बारीकी समझ मका भी नहीं। उसने सीधे और साफ देख लिया कि ज्ञान या बुद्धिवाला साख्य मार्ग हर तरहसे उत्तम बताया गया है। उसके मुकाबिलेमें दूसरे या कर्मके मार्गकी कोई गिनती नहीं है। यदि कर्म कर्मयोग बन जाता भी है तो इस अध्यात्मज्ञानके करने ही। फिर तो निस्सन्देह यही सर्वोत्तम और सर्वश्रेष्ठ है, उसने यही निष्कर्ष निकाला। मगर इसीके साथ उमने यह भी देखा कि “तम्मामाद्युध्यस्व” (२।१८), “उत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय वृत्तनिश्चय” (२।३७) तथा “युद्धाय युज्यस्व” (२।३८) में साफ ही मझे युद्ध करनेकी आज्ञा देके इस युद्धात्मक घोर कर्ममें ही लगाया जा रहा है और बार-बार कहा जा रहा है कि सोच फिर न कर, चिन्ता मत कर, आदि आदि। वह कृष्णको अपना मन्त्रसे बड़ा हितेच्छु मानता था। इसीलिये वह आगा-पीछामें पट गया कि यह क्या बा है? एक ओर तो ज्ञान मार्ग सर्वोत्तम बताया जा रहा है। इसरी ओर भेरे लिये हिमामय युद्ध ही कर्तव्य कहा जा रहा है। वह प्रबरा गया और इसी पगोपेगमें पडके कुछ भी निश्चय न कर मकनेके कारण कृष्णसे—

अर्जुन उवाच

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।
 तर्त्तिक कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ॥१॥
 व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धि मोहयसीव मे ।
 तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥२॥

अर्जुनने पूछा—हे जनार्दन, हे केशव, यदि कर्मकी अपेक्षा बुद्धि—ज्ञान—को ही श्रेष्ठ मातते है तो फिर (हिंसात्मक युद्ध जैसे) घोर कर्ममें मुझे क्यों लगाते है? (अमलमें) आपके बीच-बीचमें मिले-जुले बचनोंसे ऐसा मालूम पडता है कि जैसे मझे घपठेमें डाल रहे हो। इसलिये पक्कापक्की निश्चय करके दोनोमें एकको ही मुझे बनाइये, जिससे मैं कल्याण प्राप्त कर सकूँ ॥१॥२॥

यहां कृष्णपर दो इल्जाम लगे मालूम होते हैं। पहला यह कि साफ-साफ नहीं बोलके कभी ज्ञानकी बात और बड़ाई करते हैं तो कभी कर्मकी, और कभी फिर उलटके कर्मकी, तब ज्ञानकी। इससे सफाई तो हो पाती नहीं। किन्तु उलटे सुननेवाला घपलेमें पड जाता है। इसीलिये दूसरा इल्जाम यही है कि बुद्धिको पशोपेश और घपलेमें डालते हैं। मगर असलमें तो ये इल्जाम हैं नहीं। भला, अर्जुन जैसे शरणागतके साथ कृष्ण ऐसा क्यों करने लगे? वह तो किसीके भी साथ ऐसा नहीं कर सकते थे। फिर अर्जुनकी तो बात ही जाने दीजिये। इसीलिये—और अर्जुन उनपर यह इल्जाम लगाता भी कैसे? यह तो बड़ी भारी गुस्ताखी और छोटे मुँह बड़ी बात हो जाती—इसलिये भी दूसरे श्लोकमें दो बार 'इव' आया है, जिनका अर्थ यही है कि मुझे मालूम होता है कि आप ऐसा कर रहे हैं। हो सकता है, इसमें मेरी समझका ही दोष हो। अर्जुन वह दोष अपने माथेपर ही लेनेको तैयार भी था। क्योंकि वह तो शरणागत शिष्य बन चुका था। फिर दूसरी हिम्मत करता तो कैसे? इसीलिये वह अब ऐसी सफाई चाहता है जिससे बखूबी समझ जाय और सन्देह की गुञ्जाइश रही न जाय।

श्रीभगवानुवाच

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मया नध ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥३॥

श्रीभगवानुनं उत्तर दिया—हे पापरहित (अर्जुन), इस संसारमें दो प्रकारके मार्ग हमने पहले ही—पूर्व समयमें—ही बताये हैं (एक तो) ज्ञानियोंका ज्ञानयोग और दूसरा योगियोंका कर्मयोग ।३।

यहाँ 'पुरा' शब्दका कुछ लोग 'पहले' अर्थ करके दूसरे अध्यायमें कही गई दो निष्ठाओं या बताए गए दो मार्गोंको ही पुरा शब्दसे लेते हैं; क्योंकि तीसरे अध्यायके पहले वह बात आ चुकी है। मगर यह बात ठीक नहीं है। पुराका अर्थ है असलमें पूर्व समयमें। यही अर्थ गीतामें इसी पुग शब्दका आगे दो बार माना भी गया है। वहाँ किसीने भी इसका दूसरा अर्थ स्वीकार नहीं किया है। एक तो तीसरे ही अध्यायमें "सहयज्ञाः प्रजास्सुष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः" (३।१०) में और दूसरा "यज्ञाश्च विहिताः पुरा" (१७।२३) में। गीतामें तीन ही बार यह शब्द आया है। इसमें दो बार तो सब्रोंने 'पूर्व समयमें' यही अर्थ करके "सृष्टिके आदि या युगोंके आरम्भमें" यही मानी लगाया है। यही ठीक भी है। फिर दूसरा अर्थ हो गया कैम? दूसरे अर्थमें तो यह भी दिक्कत है कि पुराका अर्थ होगा पूर्व स्थानमें। तभी तो "दूसरे अध्यायमें" यह अर्थ हो सकेगा। मगर 'पूर्व स्थानमें' यह इस शब्दका अर्थ आजतक कहीं किसीने माना

ही नहीं है। यह भी "दिवकृत है कि ऐसी दशामें 'लोकेऽस्मिन्' शब्दोंका कोई मेल खा सकेगा नहीं। क्योंकि दूसरे अध्यायने तो माफ ही "एषातेऽभिहिता" में 'तुझे कहा' ऐसा लिखा गया है। नहीं तो फिर वहाँ 'ते' की क्या जरूरत थी? वहाँ भी 'लोके' कह देने, ताकि यहाँ बेखटके वही मान लिया जाना। 'लोक एषोदिता माख्ये बुद्धिर्योगे त्विमाश्रुणु' ऐसा सुन्दर श्लोक भी अनायास बन सकता था। और अगर आगे लिखी कर्मयोगकी परम्परा पुराने समयवाली ही मानी गई है, तो कर्मयोगका उपदेश भी पुराने समयका ही क्यों न माना जाय? क्योंकि बिना ऐसा हुए उसकी परम्परा पुराने समयवाली कैसे होगी? फिर उसीका स्मरण यहाँ भी पुरा शब्दसे क्यों न माना जाय? गीतामें जहाँ पहले कही बातको ही याद कर लेना हो वहाँ तो 'पुरा' जैसा कोई शब्द न कहके केवल इतना ही कह देते हैं कि यह बात कह चुके हैं। जैसे 'दिवो विस्तरशः प्रोक्त आमुं पार्थ मे श्रुणु' (१६।६)। यदि ऐसी ही बात होती तो यहाँ भी वैसा ही कहते। उर्मा (१६।६) श्लोकमें पुराने जमानेकी बात है उसे "द्वौ भूतस्वर्गौ लोकेऽस्मिन्" (१६।६) कहा है और वही "लोकेऽस्मिन्" यहाँ भी है। फिर वैसा ही अर्थ यहाँ भी क्यों न हो?

यहाँ निष्ठाका अर्थ है मार्ग या रास्ता, जिसे अंग्रेजीमें कोर्स (Course) या प्रोसेस (Process) कहते हैं। स्कूल ऑफ थॉट्स (Schools of thoughts) भी उसीको कहा जाता है। निष्ठाका अर्थ है किसी बातमें अपनेको लगा देना, अर्पित कर देना, उगीमें जीवन गुजार देना। ये दोनों मार्ग और दोनों विचारधारायें ऐसी हैं जिनमें एक एकमें जाने कितने महत्त्व, कितने लक्ष महापुरुषोंने अपने जीवन लगा दिये हैं, अपनेको मिटा दिया है। इसका जिक्र आगे चौथे अध्यायमें है। महाभारत तथा अन्यान्य ग्रन्थों एवं उपनिषदोंमें भी इसका वर्णन बहुत ज्यादा आया है। कृष्ण अपनी आत्माको सभी ऋषि-मुनियोंकी आत्माके रूपमें ही अनुभव करते हुए बोलते हैं कि मैंने ऐसा कहा है। फलतः कृष्णका उपदेश उन सबोंका ही उपदेश है। कृष्णकी इस मनोवृत्तिपर हम काफी प्रकाश पहले ही डाल चुके हैं। माख्य और योगका भी अर्थ बता चुके हैं।

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।

न च संन्यमनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥४॥

(लेकिन कोई भी) आदमी कर्मोंको शुरू न करके कर्मत्याग या संन्यास प्राप्त कर सकता नहीं। (और खामखा) कर्मोंके त्यागसे ही सिद्धि नहीं मिलती—इष्ट या कल्याणकी—मोक्षकी—प्राप्ति नहीं हो जाती ॥४॥

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥५॥

(यह भी तो है कि) कोई भी क्षणभर भी बिना कर्म किये रही नहीं सकता । क्योंकि प्रकृतिके गुणोंसे मजबूर होके सभीको कर्म करना ही होता है ।५।

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥६॥

(इसलिये) जो (हाथ, पाँव आदि) कर्म करनेवाली इन्द्रियोंको (जबर्दस्ती) रोकके मनसे इन्द्रियोंके विषयोंको याद करता रहता है वह ढोंगी कहा जाता है ।६।

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥७॥

(विपरीत इसके) हे अर्जुन, जो तो इन्द्रियोंको मनके अधीन करके कर्मेन्द्रियों से काम करना शुरू कर देता है (और फलादिके लिये) हाय हाय करता नहीं रहता वही अच्छा है ।७।

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्धयेदकर्मणः ॥८॥

(इसलिये) तुम अपने लिए निश्चित कर्म (जल्द) करो । क्योंकि न करनेसे करना कहीं अच्छा है । (आखिर) कर्म सर्वथा छोड़ देनेपर तुम्हारी शरीर-यात्रा भी तो न चल सकेगी ।८।

यहाँपर ४मे ८तकके श्लोकोंके बारेमें कुछ जरूरी बातें जान लेनेकी हैं । चौथेका आशय यही है कि बिना कर्म किये कर्मका त्याग या संन्यास असंभव है और खामखा कर्म छोड़ देनेसे ही कुछ होता जाता नहीं । इसमें दो बातें हैं । एक यह कि जब कर्म करने ही नहीं तो उसे छोड़नेके मानी क्या होंगे ? जो चीज हमारे पास हुई नहीं उसे त्यागना क्या ? यह तो प्रवचन मात्र है, महज झूठी बात है । इसीको “अशक्तः परमः साधुः” या “वृद्धवेष्या तपस्विनी” कहते हैं । असलमें जबतक वर्णमाला पढ़ न लें उमसे पिंड छूटता ही नहीं । जब कभी ग्रन्थोंके पढ़नेका प्रश्न उठता है तो वह वर्णमाला पहाड़ की तरह सामने खड़ी हो जाती है कि हमें पूरा करो—पार करो । बड़े ग्रन्थोंके पढ़नेका अर्थ है वर्णमालाके पढ़नेका त्याग । मगर वह त्याग हो पाता नहीं जबतक वर्णमाला पढ़ लो न जाय । ठीक यही बात संन्यास या कर्म-त्यागकी है । निदिध्यासन और समाधि, जो आत्मविज्ञानके लिये ही नहीं, बल्कि सभी विज्ञानों के लिये अनिवार्य रूपसे आवश्यक हैं, बिना कर्मोंके त्यागके होई नहीं सकते ।

कर्मोंका तो पँवारा ऐसा है कि चौबीस घंटे उनसे फुसंत होती ही नहीं । अगर यही रहे तो निदिध्यासन और समाधि कैसी ? उनका मौका ही कहाँ होगा ? इसलिये उनके करनेका अर्थ ही है कर्मोंका त्याग । मगर जबतक कर्म न करें निदिध्यासन आदिकी योग्यता होगी ही नहीं । फिर कर्मोंके त्यागका प्रश्न ही कहाँ उठता है ? इसको जरूरत होती है कहाँ ? और अगर इतनेपर भी खामखा त्याग किया जाय तो माफ ही कह देते हैं कि इससे कुछ भी होता जाता नहीं । यह तो ठगी और प्रवचना है । यह तो अपने आपको और संसारको भी ठगना है । इसीलिए जभी कभी वास्तविक कर्मत्याग या संन्यासकी बात उठे तो उसी समय स्पष्ट हो जाता है कि पहले कर्म करें । पीछे त्यागकी जरूरत होगी और अवश्य होगी । मगर अभी नहीं ।

दूसरी बात यह है कि खामखा योंही कर्म छोड़ देनेसे काम बननेके बजाय बिगडता ही है । श्लोकमें जो सिद्धि शब्द है उसका यही अभिप्राय है कि कोई काम नहीं बनेगा, वह लक्ष्य सिद्ध नहीं होगा जिसके लिए कर्मत्याग करते हैं । बल्कि उलटे बिगडेगा । जब खेत जोत-गोडके तैयार किया ही नहीं गया है और पानी-चानी देके बीज उगने योग्य बनाया गया ही नहीं है तो दूसरा होगा ही क्या, सिवाय इसके कि बीज और परिश्रम दोनों ही बेकार जायें ? यह तो निरी बच्चोवाली बात हो जागगी, या पागलोंवासी ही । इसीलिए इस बातपर जोर दिया गया है कि पहले तो हरेक आदमीको कर्म करना ही होगा । कर्मसे ही दरअसल प्रगतिका श्रीगणेश होता है, और मन्याम तो प्रगतिके इमी सिल-सिलेकी एक आवश्यक (unavoidable) सीढी (step) है । इसीलिए इस श्लोक के पूर्वाह्नकी उत्तरार्द्धसे मिलान करनेपर "नैष्कर्म्य"का अर्थ संन्यास ही है, न कि और कुछ । अजुनके दिमागकी सफाई करनी थी । इसीलिये गुरुसे ही क्या कर्त्तव्य है, यही बात उठाके अन्ततक जाना जरूरी हो गया है । नहीं तो वह फिर भी झपलेमें पड जाता, यदि चनी-चनाई बाते ही कही जाती ।

इसके बाद पांचवे श्लोकमें तो यह बात भी खत्म कर दी गई है कि खामखा योंही कर्मोंका त्याग संभव है । चौथे उत्तरार्द्धमें यह बात मानकार ही, कि कर्मोंका त्याग संभव है, उत्तर दिया है कि उसमें मारा गुड़ गोबर होनेके अलावे कोई मतलब पूरा नहीं होता । मगर अब तो जड़को ही उडा देते हैं यह कहके कि कर्मोंका त्याग ही असंभव है । प्रकृतिके तीन गुण माने जाते हैं । इस बातका विस्तृत विवेचन पहले कर चुके हैं । ये परस्पर-मिथुन कहे जाते हैं, जिसका मतलब यही है कि तीनों ही सर्वत्र मिले-जुले रहते हैं । इन तीनोंमें रजका तो काम ही है क्रिया या कर्म । उसका तो स्वरूप ही है कर्म या हलचल (action

and motion) । फिर यह कैसे संभव है कि कोई भी पदार्थ एक क्षण भी निष्क्रिय रहे । तीनों गुणोंके अलावे तो कोई भी भौतिक पदार्थ है नहीं । ऐसी दशामे शरीर या इन्द्रियादि यदि क्षणभर भी निष्क्रिय रहे तो इसके साफ मानी है कि उनमे गुण हई नही । मगर यह तो बात है नही । संसार ही त्रैगुण्य माना गया है । तब अपना स्वभाव कोई कैसे छोडेगा ? शरीरादि का तो स्वभाव ही है हिलना-डोलना या हलचल । जब हमारी आँखे इसका पता नही भी पाती है तब भी प्रयोगशालामे जाने या यंत्रोंके प्रयोगसे पता लगता है कि क्रिया बराबर चालू है । उसे त्रिराम नही । इसीलिये कह दिया है कि कर्म या क्रियाकी तो मजबूरी है । इससे पिड छूट सकता ही नही । ससारका अर्थ ही है क्रियाशील या चलनेवाला ।

इसीलिये जो लोग जबर्दस्ती कर्म करनेवाली इन्द्रियोंको रोकते है, रोकना चाहते है, उनका काम अप्राकृतिक है, प्रकृतिके नियमोंके विरुद्ध है । क्योंकि जबर्दस्ती तो कर्म करनेके लिये खुद प्रकृति कर रही है, पदार्थोंका स्वभाव ही कर रहा है, और हम चले है उसे ही रोकने । फलतः हमारा यह हठ, हमारी यह जबर्दस्ती अप्राकृतिक—अस्वाभाविक—नही है, तो और है क्या ? और अस्वाभाविक चीज तो चलनेवाली नही, वह तो कभी होनेकी नही । इसीलिये दंभ और पाखंड चलता है, ठगी होती है । ऊपरसे तो देखनेके लिये कर्मन्द्रियाँ रुकी है । मगर भीतर ही भीतर उनका काम जारी है । क्योंकि ऐसे लोग मनको तो रोक सकते है नही । वह तो ऐसे पामरोके कब्जेके बाहर रहता ही है । उलटे यही लोग मनके कब्जेमे रहते है । उधर मनीरामने सभी इन्द्रियोंको पीठ ठोक दो है । इसलिये भीतर ही भीतर—छिपे हस्तम—उनका काम जारी है । इसे ही कहते है “डूबके पानी पीना”, या “खुदामियाँसे चोरी” । ज्ञानेन्द्रियोंको तो यों भी ऐसे लोग नही रोकते । वे रोक सकते भी नही । उन्हीके साथ आँख दवाके कर्मन्द्रियाँ भी मोज करती है । हमने काशीमे ग्रहणके समय एक बार घाटके ऊपर छोटेसे मन्दिरके पास एक संन्यासी बाबाको देखा कि आमन मारे मूँडी नीचे किये आँखे मूँदे बँठे है । बगलमे एक कपडा फैला पडा है कि लोग उसपर पैसे चढ़ायेंगे ! हमने गौर किया तो पता लगा कि वह नीचे-नीचे रह रहेके कपडे और पैसेको देखा करते है । इसे ही कहते है, “ऊपर ऊपर राम राम, नीचे-नीचे सिद्ध काम !” इसका पता तो सपनेमे लगता है जब यह चोरी खुल जाती और जाने क्या क्या अनर्थ होते है, कौन कौनसा प्रपंच फैलता है । सपनेमे तो यह चोरी छिप सकती है नहीं । इसीलिये ऐसीको पाखंडी और मिथ्याचार कहके छठे श्लोकमे दुतकारा है ।

यही कारण है कि सानवें श्लोकमें सबका निचोड़ निकालके कह दिया है कि जो लोग मिथ्याचारी और पाखंडी नहीं बनना चाहते वह उनके विपरीत काम करे। वह यह कि सबसे पहले सभी इन्द्रियोंपर और खासकर ज्ञानेन्द्रियोंपर तो जरूर ही, मनका नियंत्रण एवं अंकुश रखें। असलमें मनका इन्द्रियोंपर नियंत्रण न रहनेसे जहाँ ज्ञानेन्द्रियाँ विषयोंमें फँसानेके साथ ही कर्तव्य कर्मसे विमुख करके वाह्यात कामोंमें लगा देती है, तहाँ कर्मेन्द्रियाँ भी ज्यादाती कर बैठती हैं। फलतः किसी भी कामकी सीमा लाँघके उसे भी खराब कर देती हैं। इस तरह सब कियेकरायेंपर पानी फिर जाना है। इसीलिये सभीपर मनका नियंत्रण जरूरी कहा गया है।

उमके बाद कर्मेन्द्रियोसे सभी कर्मोंको शुरू कर दें। जरा भी आगा पीछा न करे। यहाँ जो 'कर्मयोगमारभते' कहा है उसका मीघा अर्थ यही है कि काम करना शुरू कर दें। यहाँ दूसरे अध्यायवाले कर्मयोगसे मतलब नहीं है। उमका तो प्रसंग हुई नहीं। यहाँ तो ऐसे लोगोंकी बात है जो सबमें नीचे पड़े हुए हैं। इस श्लोकमें 'यस्तु' में जो 'तु' है वह भी यही सूचिन करता है कि इसमें पहले जो कुछ कहा है उमके ही मकाबिलेमें दूसरी बात यहाँ कही जा रही है। और पहले ता पतित या मिथ्याचारीकी ही बात आई है जो दरअसल कर्म नहीं करता है। दठी नालायक जो ठहरा और विषय लम्पट भी। उमीके मुकाबिलेमें इस श्लोकमें यह कहना जरूरी ही गया कि उन नही करनेवाले पाखंडियोंको अपेक्षा वे कही अच्छ है जो कुछ कर्म करते हैं और इन्द्रियोंपर मनका अंकुश भी रखते हैं। इसीलिये एम आदमोंको "स त्रिगिष्यते"—"वह कही अच्छ है" कहा है। इस "त्रिगिष्यते" क्रियाका दूसरा अर्थ ही भी नही मरना है। नहीं करनेमें करना अच्छा है—"अकरणात्करं श्रेयः" (something is better than nothing) यही बात यहा कही गई है। न कि पहले कहे गये पतित-पाखंडोंके साथ इस कर्मोंकी तुलना है। ऐसा करना तो इमका भी अपमान करना ही जायगा। इमीलिये उस तुलनाका सूचक कोई 'तन' या 'तस्मात्' आदि पंचमी त्रिभक्तिवाला पद यहा ह भा नहा। आगे यह बात और भा मारु हा जानो है जब खुलके कह दे है कि नही करनेसे करना अच्छा है, "कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः" (३।८)।

ऐसी दशामें ऐसा आदमी गीताका वह महान् कर्मयोग कैसे जानने गया कि उमे करेगा ? यह तो गधेको गामनकी गद्दीपर त्रिठाने जैसी ही बात हो जायगी। यह भी ता जानना चाहिये कि यहाँ जो 'आरभते' क्रिया है और जिसका अर्थ है 'शुरू करता है', वह कर्मयोगमें लागू होती भी नही। वह ता केवल कर्ममें लागू हाती है। कर्म ही या कर्मका करना ही शुरू होता है, न कि कर्मयोग। योग तो बुद्धि है यह

सभी मानते हैं। तब उसको शुरू कैसे किया जायगा? सो भी कर्मेन्द्रियोसे? वह तो मार्ग है, निष्ठा है, विचारधारा है। उसका आरंभ हर आदमी कर सकता नहीं। उसका आरंभ बहुत पहले उसके प्रवर्तक आचार्यने किया था। अब आरंभ कैसा? यदि मान भी ले, तो हाथ-पाव आदि कमन्द्रियोसे उसका आरम्भ कैसे होगा? यदि आरंभका अर्थ है उस मार्गमें प्रवेश, तो भी वह कर्मेन्द्रियोमें होता नहीं। वह तो मन और बुद्धिसे या अधिकसे अधिक ज्ञानेन्द्रियोसे ही हो सकता है। इसीलिये कर्मयोगका यहा अर्थ है कर्मोंका योग, जोडना या करना; और इसका श्रीगणेश कर्मेन्द्रिया ही करती है। इसीलिये आत्मा या मनकी शुद्धिके लिये जो कर्म किया जाता है वह भी गीताके कर्मयोगमें आता नहीं। क्योंकि उसमें तो शुद्धि रूप फलकी इच्छा हुई। फिर भी उसे कर्म कहके उसके करनेवालेको भी योगी कह दिया है—“योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वात्मगुणैः” (५।२।५)। “दैवमेवापरं यज्ञं योगिन्” (४।२।५) में भी योगीका अर्थ आत्मज्ञानीसे भिन्न ही है। इसका विचार वही किया है।

इसीलिये यहाँ जो ‘असक्तः’ शब्द आया है उसका अर्थ उस कर्मयोगीकी ही तरह कर्मभक्ति एवं फलभक्तिका त्याग, ऐसा जो लोग करते हैं वह भूलते हैं। “भूखे बंगालीके भात भात” की तरह सर्वत्र एक ही बात देखना उचित नहीं। पूर्वापर और प्रसंग भी देखना होगा, और है वह मामूली कर्म करनेवालोंका ही। फिर एकाएक वह परले दर्जेकी अनासक्ति यहाँ आ धमकी कैसे? उसकी तो यहाँ गुंजाउश हुई नहीं। यहाँ तो अमरत कहनेका केवल इतना ही प्रयोजन है कि, जैसे इससे पूर्ववाला आदमी कर्मका सोलह आना विरोधी होता है और उसे देखना नहीं चाहता ठीक उसके विपरीत होनेसे कहो यह ऐसा न हो जाय कि दिनरात कर्मों या फलोंके लिये हाय-हाय ही करता रहे। क्योंकि तब तो यह कुछ करी न सकेगा। यह तो उसी हाय-हायमें इतना व्यस्त रहेगा कि उसके हाथ-पाँव ठीक-ठीक काम करी न सकेगे। इसीलिये वह दिया कि ऐसा न हो—ऐसी हाय तोबा न रहे। साधारणतः फल वगैरहकी इच्छा तो रहेगी ही। क्योंकि यह तो साधारणतः कर्मों ही ठहरा। मगर गीताके कर्मोंकी गिनतीमें उसे आनेके लिये इस इच्छा-आकांक्षाको बेलगाम नहीं छोड़ देना होगा, बेहद परीशान होना न होगा। यही अभिप्राय है और यही युक्तिसंगत भी है। गीताकी गिनती में आनेका प्रयोजन भी है। क्योंकि आगे ऐसे ही आदमीके लिये १९वें श्लोकमें परमात्माकी प्राप्ति लिखी है। वहाँ भी यही ‘असक्तः’ शब्द कर्मके साथ ही आया है। तात्पर्य यह है कि हाय-हाय छोड़ देनेसे अन्तःकरणकी स्थिरता और शान्तिके रूपमें शुद्धि होके परमात्माकी प्राप्तिका रास्तामात्र खुल जाता है। कुछ यह नहीं होता कि कर्मोंसे ही ठेठ परमात्माकी प्राप्ति कर लेता है।

आगे बढ़ने के पहले यहीपर उनसे आठवें श्लोकमें स्पष्ट ही कह दिया है कि कुछ न करने और निठल्ले बैठ रहनेसे तो कुछ करना कहीं अच्छा है। इसीलिये तुम अपने लिये पक्का-पक्की ठहराये गये कर्मोंको जरूर ही करो। ऐसे ही कर्मोंको नियत (assigned) नाम गीतामें बार-बार दिया गया है। “नियतस्य तु संन्यास” (१८।७), “नियतं क्रियतेऽर्जुन” (१८।९), “नियतं संगरहितं” (१८।२३) आदिमें यह बात पाई जाती है। नियत या निश्चित कहनेका यह मतलब है कि यों तो खानपान आदि कर्म सभी लोग करते ही हैं। इनमें तो मर्बोंकी मजबूरी है। मगर इनके सिवाय कुछ ऐसे कर्म हैं जिनमें ऐसी मजबूरी न होनेपर भी उनका करना सामाजिकहितकी दृष्टिसे और अपने अन्तिम कल्याण या उदात्त स्वार्थ (enlightened self-interest) के खयालमें भी जरूरी हो जाता है। ऐसे कर्म या तो ममाजके द्वाग ही हरेकके लिये तय कर दिये गये हैं, या ऋषि-मनियो, ओलिया-पैगम्बरों तथा बडे-बूढोंने उन्हें बताया है और मषाजने या खुद व्यक्ति-योंने भी उन्हें अपनाया है। इसीलिये वे नियत और निश्चय (assigned and fixed) माने जाते हैं। आश्रितोंकी रक्षा, देग या घरबागके लिये लडना, पीडितांकी सेवा, गन्ध्या, पूजा, नमाज, प्रार्थना (Prayer) आदि ऐसे कर्मोंमें आता है। जब कर्मोंके करने न करनेको बात कही भी आती है ता इन्ही में मतलब होता है न कि सामान्य कर्मोंमें मलमत्र त्याग, खानपान आदि तो बिना कहे ही मजबूरन करने ही होते हैं। उनके बारे में करनेका विधान या उमकी ताकोद बेकार है। मगर नियत कर्मोंमें आलस्य आदिके चलने लापवाही हो सकती है, हो जाती है। इसीलिये उनपर जाग देना और इनके लिये ही नियम-कायदे बनाना जरूरी हो जाता है। जब संन्यास और कर्मत्यागका सवाल आता है तो इन्ही कर्मोंके त्यागमें मतलब होता है।

एक बात और भी जान ले तो अच्छा हो। जहाँतक कर्मोंके त्याग या संन्यासमें तात्लुक है, गीताने चार सूरत मानी हैं। (१) मनकी शुद्धि हो जानेपर तत्त्वज्ञान के साधन-स्वरूप निदिध्यासन और समाधिकी सिद्धिके लिये कर्मोंका स्वरूपनः त्याग। (२) तत्त्वज्ञानके बाद मस्ती आ जानेपर खुदबखुद कर्मोंकी ओर मानसिक प्रवृत्ति न होनेसे अलंबुद्ध्या स्वरूपतः कर्मोंका वैसे ही छूट जाना जैसे पके फलका डालने। (३) मोह और भ्रममें पड़के प्रवंचना बुद्धिसे या शरीर, इन्द्रियादिके कष्टने खयालसे ही कर्मोंको स्वरूपतः छोड देना। (४) फलेच्छा, अभिनिवेश, कर्म करनेकी आसक्ति और हठ आदिका ही त्याग न कि स्वरूपतः कर्मोंका त्याग। इनमें चौथेको तो कर्मोंका त्याग वस्तुतः कही नहीं सकते। इस दशामें तो कर्म बने ही रहते हैं। गीताने भी “नियत संगरहितं” (१८।२३) में इसे सात्त्विक कर्म ही

गिनाया है। इसलिये इसे तो छोड़ ही देना चाहिये। इसपर विचार करनेका प्रश्न आता ही नहीं।

रह गये तीन। बेशक इन तीनोंको कर्मत्याग या मंन्यास शब्दसे समझ सकते हैं जल्द। इनमें जो तीसरा है उसकी बात इसी अध्यायके शुरूमें ही और आगे भी आई है। इसलिये शेष दो या पहले तथा दूसरेको ही पहले देखना चाहिये। “योगसंन्यस्तकर्मणि” (४।४१), “मंन्यामस्तु महाबाहो” (५।६) और “योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमच्यते” (६।३) श्लोकोंमें पहलेको यानी समाधि आदिके लिये कर्मोंके त्यागको आवश्यक और उचित बनाया है। “सर्वधर्मान्परित्यज्य” (१।८।६६) में इमीका उपसंहार भी किया है। इसी तरह “यस्त्वात्मरतिरेवस्यात्” (३।१७) से स्पष्ट है कि दूसरा संन्यास या स्वयमेव कर्मोंका छूट जाना भी गीताको मान्य है। इसकी आवश्यकता एव महत्ता भी वह समझती है। द्विविध निष्ठाआका जो वर्णन दूसरे पाँचवें और छठे अध्यायोंमें खासतौरसे आया है और दोनोंको जो वहा परम कल्याण या मोक्षके देनवाले माना है, उससे भी इसकी कर्तव्यता निर्विवाद सिद्ध हो जाती है। इस बातका अधिक विवेचन पहले ही किया गया है।

अब रहा तीसरा या माइ और कष्टके डरमें कर्मोंका त्याग। इसीकी बहुत ज्यादा निन्दा तीसरे अध्यायके इन्ही श्लोकोंमें बार-बार की गई है। इसका विवेचन हमने अभी किया है। ‘नियतस्य तु’ (१।८।७) और “दुःखमित्येव” (१।८।८) में भी तामस और राजस कहके इस मंन्यासको निन्दित बताया है। “न वृद्धिभेदं जनयन्” (२।२६) में भी उमा वानर पूरा जोर दिया गया है कि सर्वसाधारण लोग हर्गिज कर्म न छोड़ें। इस प्रकार इस विवेचनमें संन्यासका माग अर्जुनके दिमागमें साफ कर दिया है और कर्म करनेका भी।

अब आगे जो कुछ विवेचन इस कर्मका किया जा रहा है वह इसी दृष्टिसे कि समाजका काम चलाने में कायम रखने और उसकी प्रगतिके लिये कर्म अनिवार्य रूपेण आवश्यक है। इनके बिना एक क्षण भी समाजका काम चल नहीं सकता है। यज्ञचक्रके रूपमें इन कर्मोंका जो वर्णन किया गया है उसका रहस्य तो पहले ही बताया जा चुका है। यज्ञोका गकुचित अर्थ यहा अभिप्रेत नहीं है, यह बात १०म १३तकके श्लोकोंमें ही, जो यज्ञचक्रके निरूपणके ठीक पहले आये हैं, सिद्ध हो जाती है। दसवें श्लोकमें जो ‘प्रमविद्यध्वम्’ तथा “कामधुक्” शब्द आये हैं उनका अर्थ है फलना, फूलना और विस्तार प्राप्त करना। इनके भीतर तो समारके सारे काम आ जाते हैं। कोई भी बचने नहीं पाना। यह बात सर्वसाधारणके द्वारा आमतौरसे माने गये घत आदिकी आहुति रूपी यज्ञोंसे तो

होनेकी नहीं। यह दावा तो इन यज्ञोंके समर्थक भी नहीं करते कि इन्हींसे सब काम हो जायगा। फलतः खेती, गिरस्ती आदिकी जरूरत हुई नहीं। कामधेनु कहनेसे भी यही बात सिद्ध होनी है कि यह सब कुछ देने वाली चीज है। “इष्टान् भोगान्” (३।१२) में यही कह भी दिया है। इसीलिये देव गण्डका अर्थ भी रूढ़ नहीं है। यहाँ खाम ढंगके देवताओंमें मतलब न होके दिव्य या अलौकिक शक्ति, प्रतिभा आदि सम्पन्न सभी पदार्थ को देव कहते हैं। इसीलिये गीताने यज्ञोंका अनेक विस्तृत रूप स्वयं बताया है। हमने भी इसपर पूरा प्रकाश डाला है। यज्ञके रूपमें ही कर्मोंपर जोर देनेके लिये ही आगेके श्लोक लिखे गये हैं।

कुछ अर्द्धदम्य एवं अक्षरकट्ट लोग अपनी असली मनोवृत्तिकी छिपाके केवल इस दलीलके आधारपर ही कर्मोंमें पिंड छुडाना चाहते हैं कि ये तो जन्म, मरणादि बन्धनके कारण हैं। फिर इन्हे क्यों करे ? उनका उत्तर यह है कि—

“यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनम्।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचर ॥९॥

हे कौन्तेय, (जब कि) यज्ञके लिये किये गये कर्मोंके अलावे बाकी कर्मोंमें ही लोण बंधनमें फँसते हैं, तो तुम आसक्ति या हाय-हाय छोड़के यज्ञार्थ कर्मोंको ही ठीक-ठीक करो। ९।

सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः।

अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥१०॥

पूर्व ममय—सृष्टिके आरंभ काल—में ब्रह्माने लोगो—प्रजा—को यज्ञके साथ ही पैदा करके कह दिया कि इस (यज्ञ) के जरिये खूब फलो फूलो और तरक्की करोगे (और) यह तुम्हारे लिये कामधेनुका काम दे। १०।

देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः।

परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥११॥

इस यज्ञके द्वारा तुम देवताओंको सन्तुष्ट करो, पुष्ट और समुन्नत करो और वे देवता तुम्हें भी वैसा ही करे। (इस तरह) परस्पर एक दूसरेको सुखी-सम्पन्न बनाने हुए परम कल्याण—मोक्ष—प्राप्त करो। ११।

इष्टान् भोगान् हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः।

तैदन्तानप्रदायैभ्यो यै भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥१२॥

क्योंकि यज्ञोंके द्वारा तृप्त और प्रसन्न किये गये देवता तुम्हें सभी अभिलषित पदार्थ देगे। इसीलिये उन्हींके दिये इन पदार्थोंको उन्हें भेंट न करके जो (स्वयंमेव) हड़प लेता है वह अवश्यमेव चोर है। १२।

यज्ञशिष्टाग्निः सन्तो मृच्यन्ते मर्कटिर्बधे ।

भुञ्जते ते त्वघं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥१३॥

यज्ञके बाद बचे-बचाये पदार्थोंको भोगनेवाले मत्पुत्र्य सभी पापो ओर बुग-इयोंमें झुटकारा पा जाते हैं । (लेकिन) वे पापो लोग तो पचको ही भोगने हैं जो केवल अपने ही लिये (पदार्थ) पकाते हैं—तैयार करते हैं । १३।

इस श्लोकके “यज्ञशिष्टाग्निः” में अश् धानु भोजनाथक हैं । मगर जिस भुज् धानुमें भोजन शब्द बनता है उसीसे भोग भी बनता है । इसीलिए भोजन या अशनका अर्थ केवल पेटमें डारना ही नहीं है । मार खाने, धोका खानेमें भी तो खाना आता है । मगर ये तो पेटमें रखनेकी चीजे हैं नहीं । उमी प्रकार यहाँ भी समझना होगा । यज्ञके बाद जा शेर रह उसी पदार्थको खाना पहनना या अपने निजी काममें लाना यही ‘यज्ञशिष्टाग्निः’ का अर्थ है । उसी तरह ‘पचन्ति’ में पच् धानुका अर्थ पकाना है और भात रोटी आदिके पकानेको ही आमतरमें पकाना कहते हैं । मगर फसल पक गई, घडा पक गया, आम पक गया फोटा पक गयामें तो तैयार होना ही अर्थ है । महाराष्ट्रमें फमलका ही पाक कहते हैं । यहाँ भी तयार करना ही अर्थ उचित है । सभी प्रकारके पदार्थोंको तयार करके पहले उन्हें यज्ञार्थ अर्पण करना चाहिये । इसका अभिप्राय यही है कि उनके कुछ अश यथाशक्ति समाजहित या परोपकारके कामोंमें लगाके शेषको ही निजी काममें लाना उचित है । अन्न पकाके भगवान या देव-पितरोंको अर्पण करना भी इसीमें आ जाता है ।

तेमा करनेके बाद जा पदार्थोंको भागना है वही महापुरुष यज्ञशिष्टाग्नी है । विपरीत इसके जो सब कृत्र निजा कामोंमें ही यत्न करता है वही पापी है । उसके पदार्थोंको दरअसर पाप ही कहा है, यद्यपि देखनेमें वह स्थूल पदार्थ प्रतीत होता है । अमरुप एम स्वार्थी बननपर समाज पक सिष्ट भी टिक सकना नहीं । जब हरेकको अपनी अपनी ही सूना ता समाज रहगा तमें ? वह ता उमी क्षण खत्म हो गया । तैम स्वार्था हानेपर काई भी क प्रम नहीं रह सकना । जब-तक एक दूसरकी फिर आर परी कम वा न कर सभी भर मिन्गे । निमीका भी काम चल सकेगा ही नहीं । उमीलिए एम राम पा पर परगु जाता है । मनुने यज्ञशिष्ट पदार्थका अमन करण उनमा यन उ ता जाप । की था । केवल देवपितरोंके लिए ता कर्म है । य उनीका जाने यज्ञ माता था । उमीलिए यज्ञके मित्राय दूसर प पकागी कामाम जा चाज तमें उमक जपका उनते विद्वम नाम दिया था । “यज्ञशिष्टामृतभज ” (४।३१) म गीताने भी यज्ञशिष्टको अमृत ही कहा है । जो बात गीताके १३वे श्लोक में लिखी है वही मनुस्मृतिमें भी यो

लिखी है कि “अर्घं स केवलं भुंक्ते यः पचत्यात्मकारणात् । यज्ञशिष्टाग्नं ह्येतत्समात्मन्नं विधीयते” (३।११८) । इस श्लोकमें गीताके ही अधिकांशको अक्षरशः दे दिया है । पूर्वार्द्ध तो प्रायः जैसेका तैसा ही गीताके श्लोकका उत्तरार्द्ध है । पूर्वार्द्धमें भी गीताके उत्तरार्द्धका आधा प्रायः ज्योंका त्यों और उसके ‘मन्त’ की जगहपर ही ‘सता’ दे दिया है । पुराने समयमें इस यज्ञका इतना ज्यादा महत्त्व था कि ऋग्वेदमें भी गीताके “भुंजतेतेत्वघं पापाः” की ही तरह लिख दिया है कि “नार्यमणं पुष्यनि नो सखायं केवलाघो भवति केवलादी” (१०।११७।६) । मंत्रके देखनेसे यह भी पता चलता है कि ऋग्वेदके समय यज्ञका व्यापक अर्थ गीताकी ही तरह माना जाता था । इसीलिये अर्यमा और सखाकी पुष्टिकी बात हममें आई है । अर्यमा मेघ सरोखे देवताको और सखा बन्धुबान्धवको कहते हैं ।

आगे जिस यज्ञचक्रका वर्णन है उसका संक्षिप्त रूप प्रायः इसी तरहका मनुस्मृतिमें यो पाया जाता है, “अग्नीप्राप्नाहुनि सम्यगादित्यमपनिष्ठने । आदित्याज्जायते वृष्टिवृष्टेरन्नं ततः प्रजा” (३।७६) । महाभारतके शान्तिपर्व (३४०।३८-६२) में भी इस यज्ञकी बात विस्तृत रूपमें आई है । मगर गीताके यज्ञचक्रकी खूबी कही है नहीं । हमने इसका पूर्ण विवरण पहले ही लिखा है ।

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भव ।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥१४॥

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥१५॥

अन्नमें प्राणी और मत्ताधारी पदार्थ बनते हैं—उत्पन्न होते हैं । वृष्टिसे अन्न पैदा होता है । यज्ञसे वृष्टि होती है । कर्मसे यज्ञ बनता है—यज्ञका स्वरूप तैयार होता है । कर्म वेद (जैसे ज्ञानभंडार) से ही मालूम होते हैं—जाने जाते हैं और वेद जैसा ज्ञानभंडार अविनाशी (समष्टि महाभूत परमात्मा) से पैदा होता है । इसीलिए सभी बातोंको अवगत कराने—जनाने—वाले वेदरूपी ज्ञानभंडारका तात्पर्य यज्ञ करनेमें ही है । यज्ञ ही उसका आधार भी है । १४।१५।

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्त्तयतीह यः ।

अघायुरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥१६॥

(इसलिये) हे पार्थ, इस प्रकार जारी किये गये (यज्ञ) चक्रको इस दुनियामें जो (आदमी) कायम नहीं रखना (उसका) जीवन पापमय है, वह केवल इन्द्रियोंको ही तृप्त करनेवाला है । (इसीलिये) उसका जीना बेकार है । १६।

यहाँ यज्ञचक्रके सिलसिलेमें इतनी सख्तीके साथ इष्टके चालू रखनेकी बात कही गई है कि सन्देह हूँ ने लगता है कि कहीं ऐसा तो नहीं है कि गीताके मतसे कर्मोंका त्याग कभी होई नहीं सकता । जब कर्म ही संसारकी स्थिति, वृद्धि और प्रगतिके लिए कामधेनु है, जब इन्हीके द्वारा सब कुछ हो सकता है, जब यज्ञचक्रके रूपमें कर्मोंका सिलसिला जारी नहीं रखनेवालेकी जिन्दगी व्यर्थ है, वह पापमय जीवन ही गुजारता है एवं पामर विषयलोलुपोंकी तरह एकमात्र इन्द्रियोंका ही पंषक है, ऐसा स्वयं गीताका आदेश है, तब तब यह खयाल होना स्वाभाविक ही है कि किसी भी दशामे कर्मोंमें जिनका तालुक टूटा वह पापी और बदमाश ही माना जायगा । कमसे कम गीताका तो यही सिद्धान्त होगा—वह तो इसीपर मुहर लगायेगे । ऐसी दशामे शुकदेव, वामदेव जडभरत आदिकी तरह जिनके कर्म खुदबखुद पके फलकी तरह छूट गये है, गिर गए है और जो मस्तीकी लापवा—बेकिन्न—जिन्दगी गुजारते है, उनका क्या हागा ? वे भी वही “अघायु-रिन्द्रियाराम मोघं पार्थ न जीवति” वाले चार अभिशापके शिकार होंगे ? होना तो चाहिए । मगर यह तो असंभव, अप्राकृतिक, अस्वाभाविक तथा केवल हास्यजनक बात मालूम पडती है । वह तो इनने ऊँचे है कि उनतक यह अभिशाप कभी पहुँची नहीं सकता । यह अजीब पहली है ! यह निराली समस्या है ! जो अपनी आत्मामे ही—आत्मानन्दमे ही—रम गये है, उसीमे तृप्त है और उसीमें सन्तुष्ट है; जिनकी अपनी नृत्तिसे ऐसा हो गया है कि फिर कभी दूसरी ओर जाई नहीं सकते—जो सदाके लिये संतुष्ट हो चुके है, उनके सम्बन्धमें सचमुच यह पेचीदा पहली ही है जिसका सुलझना असंभव लगता है । मगर गीता इसको—बीचमें ही एकाएक पेश इस समस्याका—आगेके दो श्लोकोंमें आसानीसे सुलझाके पुनरपि इस कर्मके यज्ञचक्रकी बातको ही पवती और आगे बढ़ती है ।

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥१८॥

(लेकिन) जो मनुष्य तो आत्मामें ही रम गया है, आत्मा हीमें तृप्त है और आत्मामें ही सन्तुष्ट है उसका कुछ भी कर्तव्य रही नहीं जाता है । न तो उसके करनेसे कुछ बनता ही है और न नहीं करनेमें बिगड़ता ही । सभी भौतिक पदार्थोंमें कोई भी ऐसा हर्ड नहीं जिसका आश्रय वह किसी भी कामके लिये ले । १७।१८।

यहाँ अर्थ शब्द बहुत ही व्याक अर्थमें आया है जैसा कि बातचीतमें ऐसे मौकेपर आया करता है। आमनीरसे काम, चीज या बात शब्द जिम मानीमें बोले जाते हैं, ठीक उसी मानीमें यह अर्थ शब्द आया है। यहाँके सभी अर्थ शब्दोंका यहा मतलब है। इमीलिये मीघा अर्थ यही हो जाता है कि उसके करने-न करनेमें न तो कुछ बनना-बिगडना है और न दुनियाकी कोई भी ऐसी चीज रही जानी है जिमकी प्राणिकी कोशिश करनेकी उमे जरूरत हो। फिर उसके लिये कर्म करना जरूरी होगा क्यों ? आखिर कर्मोंकी जरूरत होती है अपने या दूसरे के किसी मतलबके ही लिये न ? मगर जिसके कर्मोंमें किसीका कोई भी मतलब मिट्ट होनेवाला होई न, वह नयोकर उन्हे करे ? हाँ, यदि न करनेमें कुछ भी बिगडने वाला हो, किसीका भी बिगडनेवाला हो, तो भी एक बात है। मगर यहाँ तो वह बात भी नहीं है। सबसे बड़ी बात, सब बातोंकी एक बात यह है कि राईमें लेकर पर्वततक या चीटीसे लेकर भगवानतकमें कोई न कोई काम निकालनेके ही लिये क्रिया या कर्मकी जरूरत पडती है। मगर मस्तरामके लिये तो यह भी बात नष्टा है। उनके कर्मोंके फलस्वरूप किसीमें भी कोई काम सधन-वननका हई नहीं।

श्लोकमें “कश्चिदर्थं यथाश्रय” आया है। उसका स्वाम महत्त्व और मतलब है। किसी भी कामके लिये हमें तो किसी न किसी छोटे-बड़े पदार्थका आश्रय—सहारा—लेना ही होता है। मगर मस्तरामके लिये ऐसा कोई पदार्थ रही नहीं जाता। उसके लिये तो सभी अपनी आत्मा ही है—आत्मामें जुदा कोई हई नहीं। कही चूके हैं कि वह “सर्वभूतात्मभूतात्मा” हो जाता है। तब किसका सहाय ले ? किसकी ओर नजर देडाये ? किधर बढे, चले ? कोई दूसरा हो तब न ? यहा तो सब कुछ वही है—“आत्मन्येवात्मान पश्यति सर्वमात्मान पश्यति” (वृहदा० ४।४।२३), “यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्त्वेन कं पश्ये-केन कं जिघ्रेत् केन विजानीयान्” (वृह० ४।५।१५)। वह तो अपने आपको ही सर्वत्र देखता है, सुनता है, पढता है, समझता है। क्योंकि उसकी नजरमें दूसरा कोई हई नहीं, इत मिट गया, ‘दुई’ जाती रही, “दुई रा चं बगर करदम यवी दीदम दां आलम रा। यकी जूयम यकी वीनम यकी ग्यानम यकी दानम।” फिर ता बिना कुछ किये ही सब कुछ हाजिर है। शाहंगाह जो ऽह्रा ! प्रकृतिका हिम्मत कि उसकी दरबारदारी न करे ? इमीलिये हर चाजे उसीका आश्रय लेनी है, अनायाम अवीन हो जानी है। महाभारतके ‘यदा च नाहमिच्छामि गन्धान्प्राणगनानपि। नदा मे सर्वदा भूमिर्वशे तिष्ठति नित्यदा’ आदि कई श्लोकोंमें यही दिखाया है कि सभी चीजे उसके चाहे बिना ही हाजिर रहती है ! जो लोग उसे खिलाते-पिलाते या शरीर-

मेवा करने हैं उनका मनोरथ और उनको सभी जरूरतें अकस्मात् पूरी होती रहती हैं । तब और चाहिये ही क्या ?

कुछ लोगोंने यह कोशिश की है कि 'तस्य कार्य' आदिमें षष्ठी विभक्तिका सम्बन्ध अर्थ लगाके यहाँ यह अभिप्राय बतायें कि उसे अपने लिये कोई कर्त्तव्य नहीं रह जाता है । इसीलिये जो कुछ करता है वह परोपकार और लोकसंग्रहके ही लिये । मगर वह भूल जाने है कि "कृत्याना कर्त्तरि वा" (२।३।७१) और "कनूकर्मणो कृति" (२।३।६५) इन पाणिनीय सूत्रोंके रहने उनका यह मतलब पूरा होनेका नहीं । यह तो कर्त्तव्य ही अर्थमें षष्ठी बताते हैं, न कि सम्बन्धमें । एक ब्रान और भी तो देखें कि पहले तो माधारण कर्मियोकी ही बात कही गई है, जैसा कि बना चुके हैं । इसके बाद भी वही बात है । तो फिर बीचमें यह कर्मयोगीकी बात कैसे आ गई ? और उसका प्रसंग भी कौनसा आ गया ? लोकसंग्रहकी बात तो "कर्मणैव हि" (३।२०) श्लोकमें फौरन ही आगे कही गई है । फिर एक श्लोक पहले भी उसे कहनेका क्या मौका ? यही नहीं २० से २६ तकके श्लोकोंमें डम लोकसंग्रह और परोपकारकी बात बहुत विस्तारसे लिखी गई है । फिर यहाँ कैसे बेमौके आ गई ? मो भी अधूरी ? किसी-किसीको बारह महीने हरियाली ही सूझनेकी बात ठीक नहीं । सर्वत्र एक ही चीज को देखने और बतानेकी कोशिश उचित नहीं है ।

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

अमक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥१९॥

इसलिये आसक्ति छोडके—पूर्व बनाये ढंगकी हायहाय छोडके—अपना कर्त्तव्य कर्म ठीक-ठीक करने रहो । क्योंकि आसक्ति छोडके कर्मोंको करनेसे मनुष्य परमात्माको प्राप्त कर लेता है । १९।

लेकिन यदि परमात्माको प्राप्त करना न हो तो ? जो लोग आत्मज्ञानी और जीवन्मुक्त हैं उन्हें न तो कोई सामाजिक-पदार्थ ही प्राप्त करने योग्य रहते हैं और न परमात्मा ही । वह तो खुद ही परमात्मा—निर्वाण-ब्रह्म—हो जाते हैं । फिर वह क्यों कर्म करेंगे ? वह तो नहीं ही करेंगे न ? नहीं नहीं, वह भी करेंगे, यदि पूरे मस्तराम परमहंस न हो गये हों । यदि पूछे कि क्यों ? तो मुनिये—

कर्मणैव हि संसृष्टिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कन्तुमर्हमि ॥२०॥

आखिर संसृष्टि—ब्रह्मनिर्वाण—को प्राप्त हुए जनक आदि भी (तो) कर्म करते ही रहे—उनने कर्मको ही अपना साथी बराबर बनाये रखा । इसलिये

लोकसंग्रह—संसारका पथप्रदर्शन - करनेका ही खयाल करके भी (तो) तुम्हें कर्म करना ही होगा—करना ही चाहिये ।२०।

यहाँ जो लोग यह मानते हैं कि जनकादिको कर्मसे ही मोक्ष मिला, वह एक तो यह भूल जाते हैं कि मोक्ष ज्ञानसे ही मिलता है। यह बात हम बहुत ही खूबीके साथ बता चुके हैं। उनसे भी दूसरी जगह यही माना है। यदि मान भी लें कि कर्मसे भी मुक्ति होती है, तो भी यह तो वे भी नहीं मानते कि निरकर्मसे मुक्ति होती है। वे तो ज्यादासे ज्यादा यही मानते हैं कि ज्ञान और कर्म दोनोंके समुच्चयसे—दोनोंकी सम्मिलित शक्तिसे—ही मोक्ष मिलता है। मगर यहाँ तो 'कर्मणा एव' लिखा है, जिसका अर्थ है सिर्फ कर्मसे। यह कैसे होगा? इसीलिये यहाँ कर्मणा इस तृतीयाको "कर्त्तृकरणयोस्तृतीया" (प० २।३।१८) के अनुसार माध्वन वाचक न मानके 'विनाऽपि तद्योगं तृतीया'के अनुसार 'सह' शब्दके न रहनेपर भी उसका अर्थ प्रतीत होनेपर ही तृतीया हो जाती है, यही मानना उचित है। हम इसीलिये, कर्मके साथ ही रहे, बराबर कर्म करते ही रहे, उसे कभी न छोड़ा यही अर्थ किया भी है।

सबसे माँकी बात यहाँ, यह है कि इससे पहले के श्लोकमें 'तस्मात्' कहके एक बातका उपसंहार कर लिया है, ऐसा स्पष्ट है। इसलिये इस श्लोकमें कोई दूसरी नई बात शुरू हाके आगे चल रही है, ऐसा प्रतीत होता है। इसीलिये इस श्लोकके पूर्वार्द्धकी मिलान उत्तरार्द्धके साथ करनेमें और उसीके अनुसार आगे बढ़नेमें सब बात ठीक हो जायगी। नहो तो यह पूर्वार्द्ध याँही बीचमें ही लटका रह जायगा। क्योंकि उत्तरार्द्धका तो साफ ही आगेसे सम्बन्ध मानना होगा। जिस लाकपंग्रहका इसमें उल्लेख सूत्र रूपसे है उसीका भाष्य आगेके पूरे छे श्लोक करते हैं। जनकको लोकसंग्रह करनेवाला और पथदर्शक कर्मयोगी मानते भी हैं। इसलिये उत्तरार्द्धके साथ मिलाके हमने जो अर्थ किया है वही यहाँपर उचित और ठीक है।

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्त्तते ॥२१॥

बड़े लोग जो जो करने हैं वही वही काम जनसाधारण भी करते हैं। बड़े जितना करते और जिसे सही मानते लोग भी उतना ही करते और उसीको सही मानते हैं ।२१।

यहाँ 'प्रमाण' का अर्थ प्रमाण या सही भी है और नापजोख भी। 'यत्प्रमाणं' शब्द जब समस्त माना जाय तब तो इसका अर्थ है 'जितना'। और अगर यत्

तथा प्रमाणं अलग-अलग दो शब्द स्वतंत्र माने जायें तब 'जिसे सही' यह मानी है ।

न म पार्थास्ति वर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त्त एव च कर्मणि ॥२२॥

हे पार्थ, तीनों लोक—सारे मंमारमे—मेरा कुछ भी कर्तव्य रह नहीं गया है । ऐसा भी नहीं कि कोई वस्तु मुझे हासिल न हो (और) उसे प्राप्त करना हो । फिर भी (देखो न) कर्ममे लगा ही रहता हूँ ।२२।

यदि ह्यहं न वर्त्तयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्त्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥

क्योंकि हे पार्थ, अगर मैं (खुद) कभी भी आलस्यरहित होके कर्म करनेमे हिचकूँ तो सभी लोग मेरा ही रास्ता (चट) अखतियार कर लेंगे ।२३।

इस सम्बन्धमे यह याद रखना होगा कि श्रीकृष्णकी रासलीला का इस कथन मे स्पष्ट विरोध होने के कारण वह प्रक्षिप्त तथा पीछे जोड़ी गई चीज है । शिशुपालमे बढकर कृष्णका शत्रु कोई न था जो खुले आम गालीगलौज करता और उनके मच्चं-झूठे ऐत्रोके बारेमे लेक्चर देता फिरता था । युधिष्ठिरके यज्ञमे जब कृष्णकी प्रजाकी गई तो उसे बर्दाश्त न हो सकी, फलतः उसने बहुत कुछ अंष्टमट बक डाला । उन्हे नीचा दिखानेके लिये यहाँ तक किया कि उनके मुरारि, मधुमदन आदि नामोके अर्थ तक उसने बदल दिये, उन्हे खान्दानी भगोडा बताया, वगैरह वगैरह । मगर यह हिम्मत ता उसे भी न हुई कि कह डाले कि कृष्ण व्यभिचारो था, उसने गोपियोके साथ शरारत की, बदमाशीकी । यदि उसे जरा भी गन्ध इस बातकी मालूम होती तो ऐसा करनेसे वह हगिज न चूकता । फिर तो तिलका ताल बना छोडता । इममे स्पष्ट है कि कृष्णका चरित इतना ऊँचा था कि उनके कट्टरमे भी कट्टर दुश्मन तकको यह हिम्मत न थी कि इग बारेमे जबान भी खोले । यदि गोपियोकी रामलीलाकी गन्ध भी उस समय होती तो शिशुपाल क्या क्या न कर डालना, कह डालना ? इमलिये मानना होगा कि उस समय इसका नाम भी न था, चर्चा भी न थी । यह बात पीछे जुटी है, जोड़ी गई है ।

श्री कुमारलकी लिखी तत्रवार्तिक नामकी मीमासाकी पोथीकी एक महत्त्वपूर्ण चर्चा भी इस मामलेमे प्रकाश डालती है । मीमामादर्शनके सूत्रो पर जो शबर भाष्य है उसीकी टीकाका नाम तत्रवार्तिक है । दरअमल भट्टपाद कुमारलकी समूची टीका तीन भागोमे बँटी है । पहले अध्यायके प्रथम पादकी टीकाका नाम

है श्लोकवार्तिक । उस अध्यायके शेषको लेकर तीसरे अध्यायके अन्त तककी टीकाकी ही तंत्रवार्तिक कहने है । शेषाशकी टीका कही जाती है टुप्टीका । उसी तंत्रवार्तिकमें प्रथमाध्यायके तीसरे पादके मातवे सूत्र 'अपिवा कारणग्रहणे प्रयुक्तानि प्रतीयेरन्निनि' के व्याख्यानमें एक स्थानपर नास्तिककी शंकाके रूपमें लिखा है कि हिन्दू लोग जिम कृष्णको महान पुरुष मानने हैं उनकी हालत यह थी कि शराब पीने थे । उनमें मामाकी लडकीमें शादी भी की थी । दरअमल रुक्मिणी उनके मामूकी ही तो पुत्री थी । इस प्रकार धर्माचार्यों और अवतारों पर एकके बाद दूसरे दोषारोपण करके मनाने धर्मकी निन्दा की गई है । किन्तु जहाँ ब्रह्मा, व्यास आदिके बारेमें उसने व्यभिचार आदिकी बातें लिखी हैं तहाँ कृष्णके बारेमें उसे सिर्फ पूर्वोक्त दोष ही नजर आये हैं । लेकिन यदि भट्टपादके समयमें रासलीलाकी बात प्रसिद्ध होती तो वह नास्तिकके मूहम जरूर ही वही बात कहलवान । वह साधारण लोगोंके समझमें आनेकी बात भी थी । मगर शराब पीने या मामूकी कन्यामें शादी करनेकी बात तो कुछ ऐसी ही है । फलत मानना होगा कि नवीं शताब्दी तक, जब कि भट्टपाद हुए, रासलीलाका पता कही न था । यह तो उसके बाद ही पोथियोंमें घुसेडी गयी मालूम पडती है । खूबी तो यह है कि कुमारिलने समाधान करते हुए जहाँ लिखा है कि रुक्मिणी मचमच मामूकी लडकी न थी, वही यह भी लिखा है कि जो कृष्ण संसारके लिये आदर्श-स्थापक थे वही मुद विद्वद् नाम भगवा के कर सकते थे ? फिर उनमें गीताके उन्ही श्लोकोंको उद्धृत भा कर दिया है कि 'मम वर्त्मानुवर्त्तैरन्मनुष्या मर्थ सर्वश' । यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जन । स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्त-दनुवर्त्तन्' (३।२।२१) । उनका यह उद्धरण बड़े कामका और वस्तुस्थितिको बनाता है ।

उत्सीदेगुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।

संकरस्य च कर्त्ता स्यामुपहन्यामिमा प्रजाः ॥२४॥

(नर्तिका यह हागा कि) यदि मैं कर्म न करूँ तो ये सभी लोग—सारी दुनिया—ही चोपट हा जायें । (इस तरह) मैं ही वर्णमंकर करनेका जिम्मेदार बन जाऊँ (और) इस सारी प्रजाका नाशक हो जाऊँ ॥२४॥

खयाल हो सकता है कि जब सबको एक ही लाठीसे हाँका जाता है, जब कर्मोंका करना विद्वान-अविद्वान् या ज्ञानी अज्ञानीके लिये समान रूपसे ही जरूरी है, तो फिर दोनोंमें फर्क रही क्या जाता है ? ज्ञानीकी विद्वत्ताने उसे क्या किया ? यह तो कुछ उलटीसी बात हो गई । अविद्वान्को आधिभौतिक, आधिदैविक, आध्यात्मिक ये तीन ही कष्ट होते हैं । मगर विद्वान् होनेपर बड़े-बड़े पोथोंके अभ्यास करनेका कष्ट, यदि कुछ भूले तो उसका, अगर कही विवादमें हारे तो

उसका और न हारनेपर जबर्दस्त साँड़की तरह गर्बका, इस तरह कुल सात कण्ट हो जाते हैं। कहीं चले थे तीनोंसे पिंड छुड़ाने और कहीं चार और जुट गये! “चीबे गये दूबे बनने तो छब्बे होके लीटे” वाली बात हो गई! इसीलिये नारदने सनत्कुमारसे कहा था कि महाराज, कोई रास्ता बताइये, नहीं तो यह तो बला हो गई और लेनेके देने पड़ गये! जितना ही पढ़ा और पोथी-पुराण उलटा उतनी ही आफत बढ़ती गई, जैसा कि (छान्दोग्य ७।१।१-३) तथा “वेदाम्यासात्पुराता-पत्रयमात्रेण दुःखिता। पश्चात्त्वभ्यासविस्मारभंगगर्वेश्च शोकिता” (पंचदशी ११।१९) में लिखा है। जब दोनों ही गधेकी तरह दिनरात कर्मोंमें खटते-मरते ही रहेंगे, तो सचमुच ही दोनोंमें फर्क होगा क्या? इसका उत्तर यह है—

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत।

कुर्याद्विद्वांस्तथाऽमक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥२५॥

हे भारत, कर्मोंमें लिपटे-चिपटे अनजान लोग जिस तरह उन्हें (पूरा दिल लगाके) करते हैं विद्वान् भी वैसा ही दिल लगाके करे। (मगर फर्क यही रहे कि एक तो वह) उनकी तरह लिपटा-चिपटा न रहे या हाय तोबा न करे। दूसरे उसका लक्ष्य लोकसंग्रह ही रहे। २५।

जो लोग खयाल करते हैं कि निजी स्वार्थ न रहने और आसक्ति खत्म हो जानेपर कर्म उतनी खूबी और लगनके साथ नहीं किये जा सकते, उनका उत्तर भी इसीमें आ गया है। विद्वान्का अपना तो समस्त संसार ही हो जाता है—उसका परिवार तो बहुत विस्तृत एवं व्यापक हो गया। इसीलिये उसकी लगन कर्मोंमें और भी तेज हो जाती है। यह हाय-तोबा न रहनेके कारण उसकी सारी दृष्टि इधर-उधर न बँटके कर्मपर ही रहनेसे कर्म और भी खूबी तथा सुन्दरताके साथ पूरा होता है। यही तो है कर्मके ऊपर समस्त व्यक्तिका केन्द्रीभूत (Concentration) होना। हाय-तोबा खत्म हो जानेसे बेचनी—परीशानी—भी नहीं रहती। वह बराबर मस्त भी रहता है।

जिनका विचार हो कि विद्वान् स्वयं तो कर्म लगनके साथ जरूर करे। मगर अज्ञानियोंको कुछ समझाता-बुझाता भी रहे कि वे कर्ममें आमक्ति छोड़ें और अपनी प्रगतिका रास्ता साफ कर, उन्हींके लिये आगेके चार (२६-२९) श्लोकोंकी बातें हैं। दरअसल अविद्वान् और अज्ञानी जनोंको दा दलोंमें बाँट सकते हैं। एक तो ऐसे लोगोंका, जो कुछ न कुछ समझते हैं सही। फिर भी विद्वानोंके समान या उनके समाजके लायक नहीं होते। उन्हें अक्षरकट्टू कहिये, टुटपुँजिये समझदार कहिये, या अर्द्ध-दग्ध कहिये। मगर उनमें इतनी ही विशेषता होती है कि वे

बार्ते समझते हैं, समझानेसे कम-बेश समझ सकने हैं। इसीलिये वे गीताकी गिनतीमें और गीताधर्मकी ओर अग्रसर होनेवालोंमें भी आ सकते हैं, यद्यपि उनका दर्जा सबसे नीचे होता है। ऐसे ही लोगोके बारेमें “असक्तः स विशिष्यते” (३।७) कहा गया है। उन्हें समझाना-बुझाना ठीक ही होता है—उमका कुछ न कुछ परिणाम होता ही है, फिर चाहे जल्द हो या देरसे हो।

मगर दूसरा दल ऐमोंका होता है जो चींटेकी तरह कमोंसे लिपटते हैं, ऊँटकी पकड़ पकड़ते हैं। वे जिम चीजको पकड़ते हैं उमे छाँड़ना जानते ही नहीं। वे इतने मीधे और भोले होते हैं कि विवेक और अबलसे उन्हें ताल्लुक होता ही नहीं। वे तो सिर्फ देखा-देखी करते हैं। उन्हें समझाइयेगा तो गायद ही समझें। इसीलिये सीधे कह दीजिये कि यह काम करो और वे उममे तन-मनसे लिपट पड़ेगे। मच पूछिते तो उन्हींके लिये कह सुनानेकी अपेक्षा कर दिखानेकी जरूरत कही ज्यादा होती है। पहले जो कृष्णने अपना दृष्टान्त देकर लोकसंग्रहका विवरण बताया है वह ऐसों हीके लिये है। लोकसंग्रहके लोक या लोग ऐमेही मीधे जन हैं। उन्हीका संग्रह या मन्मार्गपर जाना, यही लोकसंग्रह है। उन्हें डधर-उधर भटकने न देके एक रास्तेमें बाध रखा जाता है।

ऐमे हा लोगोंके बारम्बार पण्डितजीके श्राद्ध करवानेकी बात कही जाती है। पण्डितजीका यजमान इतना मीधा था कि ठीक ही आँख मूँदके चलता था। पिडदानके समय पहले ही पण्डितजीने उसमे वह दिया कि मैं जो बोलूँ वही तुम भी बोलना। उनका आशय तो था मंत्रोंमे, कि मैं जो मंत्र जैसे पढ़ूँ तुम भी वैसे ही पढ़ते जाना। मगर वह था इतना मीधा कि उमने ऊँटकी पकड़ पकड़ ली। जब पण्डितने श्रीगणेश करते हुए उमसे कहा कि तैयार हो जाओ, तो वह भी चट बोल बैठा कि तैयार हो जाओ। इसपर पण्डितजीने रंज होके कहा कि मैं तुमको पिडदानके लिये तैयार हो जानेको कहता हूँ। फिर तो वह भी बोल उठा कि मैं तुमको पिडदानके लिये तैयार हो जानेको कहता हूँ ! अजीब बात थी ! पण्डितजी जो बोलते थे वह भी वही दहराता जाता था। उनने लाख कोशिश की कि उस समझाके ठीक करे। मगर घटों इस हुज्जतमे लगनेपर भी कुछ नतोजा न हुआ। उमने ता उनकी शुरूवाली बात पकड़ ली थी। बस, ऐसे ही लोगोंमे यहाँ मतलब है। उन्हें समझानेकी कोशिश करना बला मोल लेना है, जैसी कि पण्डितजीकी हालत हुई, परीशानी हुई, और अन्तमें क्रोधमें पटका-पटकी तक हो गई, जिममे उसने पण्डितजीको धर दबोचा। मजबूत तो था ही। खूबी तो यह कि इतनेपर भी वह समझता था कि मैं श्राद्ध ही कर रहा हूँ और यही श्राद्ध है ! ऐसे लोगोंको समझानेकी कोशिश करनेपर वह कहींके नहीं रह जाते। वह तो

ऊँटकी पकड़वाली एक ही अक्ल जानते हैं, जैसा कि हितोपदेशका मेढक केवल भागनेकी एक अक्ल—एक बुद्धि जानता था। उपदेश देनेमें वह बुद्धि भिन्न हो जाती है, टुकड़े-टुकड़े हो जाती है, बँट जाती है और वह आदमी कहींका रह जाता नहीं।

न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम् ।
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥

कर्मोंमें लिपटे-चिपटे भोले अज्ञानी जनोकी (उस ऊँटकी पकड़वाली एक) अक्लको छिन्न-भिन्न (हर्गिज) न करे। किन्तु योगी विद्वान स्वयं सभी कर्मोंको करता हुआ (देखा-देखी) उनसे भी करवाये ॥२६॥

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणः कर्माणि सर्वशः ।
अहंकारविमूढात्मा वर्त्ताऽहमिति मन्यते ॥२७॥

(क्योंकि यद्यपि) प्रकृतिके गुणोंके द्वारा ही सभी कर्म किये जाते हैं (न कि आत्मा करती है। तो भी) जिनकी आत्मा अहन्ता-ममता—मैं और मेरके खयाल—के वरत बिलकुल ही मोहमें—घोर जंघरेमें—फँसी हैं; फलत त्रिन्हें (कुछ भी नहीं सूझना) वह अपने आपको ही करनेवाले माने बैठे होते हैं ॥२७॥

तत्त्ववित्तु महाबाहा गुणकर्मविभागयोः ।
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्त्वा न सज्जते ॥२८॥

हे महाबाहो, (इसके विपरीत) जो लोग गुणों और कर्मोंके हिमाब-किताब और ब्योरेको पूर्ण रूपमें जानते हैं—उसकी असलियतको देखते हैं—(कि किस गुणके साथ किस कर्मका कैसा नाल्लुक है) वह तब, यही जानकर कि गुणोंसे बनी कर्मन्द्रियाँ ही उन्हींसे बने कर्मोंमें लगी हैं, उन कर्मोंमें लिपटने नहीं ॥२८॥

प्रकृतेर्गुणसमूहाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।
तानकृत्स्नविदो मन्दान् कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥२९॥

(लेकिन) जो प्रकृतिके गुणोंकी इन सभी बातोंको कतई जानते ही नहीं, वे गुणोंके कर्मोंमें खुद फँस जाते हैं। (इसीलिए) सारी बातोंको पूर्ण रूपमें न जान सकनेवाले उन नादानोंको सभी बातोंका जानकार आदमी (हर्गिज) घपलेमें न डाले ॥२९॥

हमने पहले गुणवादके प्रकरणमें इन तीनों गुणोंके सभी पहलुवोंपर पूर्ण प्रकाश डाला है। वही बताया है कि किस तरह गुण आपसमें मिलके चलते और सभी कर्म करते-कराते हैं। इन्द्रियोका भी विवरण अच्छी तरह दिखाया गया है

कि कीनमी इन्द्रियाँ किम गुणसे बनी है। इन्द्रियोंको और समूचे संसारको भी— इमीलिये कर्मोंको भी— गुण क्यो कहते है यह भी बताया गया है। ऊपरके तीन (२७-२९) श्लोकोम यही बातें कही गई है। इसीलिए कर्मों और इन्द्रियोंको भी गुण कहा है और गुणो तथा कर्मोंके बँटवारे या विभागकी भी बात इसीलिए कही गई है।

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विभक्तज्वरः ॥३०॥

(इसलिये तुम) आत्मज्ञानके बलसे सभी कर्मोंको मुझमें—भगवानमें—अर्पण करके (और) सभी तरहकी आमक्तियो एवं ममताओसे रहित होके मस्तीके साथ लडो ॥३०॥

यहाँ जो 'अध्यात्मचेतसा' दिया है, ठीक इसी तरहकी बात "चेतसा सर्व-कर्माणि" (१८।५७) में आई है। गौरसे देखनेम मालूम हवेता है कि दोनो जगह एक ही बात कही गई है। मगर अठारहवें अध्यायवाले श्लोकके उत्तरार्द्धमें "बुद्धियोगमपाश्रित्य" शब्द भी आया है। उसमें पूर्वके (५०-५६) श्लोकोमें ज्ञाननिष्ठाकी ही बात आई है। सो भी मबमें ऊँचे दर्जेकी—परा—ज्ञाननिष्ठाकी बात। उमीके मिलमिलेमें लठे अध्यायके ध्यानयोगकी ही तरह वहाँ भी ध्यानयोगका जोर उसके साधन-स्वरूप नियमित भोजन आदिका वर्णन आया है। इसमें स्पष्ट ही जाना है ममाधि वग-इके द्वारा पूर्ण आत्म-माक्षात्कार और आत्मानुभवकी बात बता रही गई है। यही वजह है कि उमी ममाधिकी भिद्धिके लिये कर्माका स्वरूपत याग भी जरूरी हो जाता है। यह बात वहाँ भी आई है। मगर आत्मज्ञान होनेके बाद भी चायद कर्मके त्यागपर हठ होने लगे, उमीलिए यह कहनका जरूरत हुई है कि पीछे तो कर्माके स्वरूपत. मन्यामकी जरूरत नहीं होती। या स्वयमेव छूट जाय यह बात दूसरी है। तो फिर होना है क्या ? होना है यहा कि नत्वज्ञानके फलस्वरूप कर्माको अपनेमें, आ-मामे तो सटने दन नहीं—कर्म आत्मामे तो रहने पाने नहीं। वहाँमें तो निकाल बाहर कर दिये गये ! फिर ये रहे कहा यह मत्राल होनेपर उत्तर मिलना है कि जहाँ सारी दुनिया रहती है। यह दुनिया तो भगवानमें ही रहती है यह बात "मयि-सर्वमिदं प्रोत" (७।७), 'यो मा पश्यति सर्वत्र' (६।३०), "वासुदेवः सर्वमिति" (७।१९), 'यस्यान्त स्यानि भूतानि' (८।२२), "मत्स्थानि सर्वभूतानि" (९।४) आदिमें साफ ही कही गई है। इसीलिए "ब्रह्मण्याधाय कर्माणि" (५।१०) में भी कर्मोंको ब्रह्ममें ही स्थापित कर देनेकी बात कही गई है। वही बात यहाँ भी है। जानी यही समझता है कि मैं तो कुछ कर्ता-वर्ता नहीं। सृष्टिका काम

चलता है तो चले । इसमें अड़ंगा डालनेवाला मैं कौन ? मैं ऐसा कल्लू भी क्यों ? जिसकी यह सृष्टि है वह जाने और उसका काम जाने । मुझे इसकी फिक्र कि ये मेरे कर्म कहाँ रहेंगे और क्या करेंगे ? इन सभी बाहियात खुराफातोंका भार मेरे ऊपर तो है नहीं । यही है तत्त्वज्ञानपूर्वक कर्मोंका भगवानमें अर्पण, निक्षेप, स्थापना या मंन्यास ।

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥

जो मनुष्य हमारे इस सिद्धान्तके अनुसार काम करनेकी बराबर कोशिश करेंगे और मेरी बातोंमें श्रद्धा रखनेके साथ ही निन्दाकी जरा भी भावना न रखेंगे उनका भी कर्मोंसे छुटकारा होगा । ३१।

इस श्लोकमें यद्यपि 'अनुतिष्ठन्ति' शब्द है, जिसका अर्थ होता है कि मेरे मतके अनुसार अनुष्ठान या काम करते हैं । फिर भी यह ठोक नहीं है । क्योंकि उत्तरार्द्धमें जो 'वे भी—तेऽपि' लिखा है उससे पता चलता है कि तत्त्वज्ञानियोंके अलावे ये कोई दूसरे ही हैं । तत्त्वज्ञानियोंके कर्मोंसे छुटकारेकी बात तो पहले कही चुके । अब उसका कोई मौका हई नहीं । अब तो नई बात कहनी है । तत्त्वज्ञानियोंके लिये श्रद्धा और निन्दा न करनेकी बात भी नहीं आती । वे तो इन सभी बातोंसे बहुत दूर और ऊपर होते हैं । उनके नजदीक भी कर्म नहीं फटक पाता । फिर उससे छुटकारेका क्या सवाल ? इसीलिए अनुष्ठान या काम करनेकी कोशिश करते हैं, यही अर्थ हमने किया है । यही उचित भी है । इसलिए नित्य या बराबर कहना भी ठीक होता है । क्योंकि बराबर कोशिश किये बिना सफलता नहीं मिलती है । जानीके लिए तो बराबरकी बात हई नहीं । उसके लिए यह कहना बेकार है । उस कोशिशमें ही श्रद्धाका होना और निन्दा-बुद्धिका न होना भी सहायक होता है । इसीलिए जरूरी है । श्रद्धा एवं अनसूया का इतना ही अर्थ है कि ईमानदारी के साथ दिलोजान से यत्न किया जाय ।

ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूढांस्तान् विद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥

विपरीत इसके जो लोग मेरे इस सिद्धान्तकी निन्दा करते हुए इसके अनुष्ठानका यत्न नहीं करते, समझ लो कि उन्हें किसी बातकी जरा भी जानकारी नहीं है । हैं वे निबुद्धि और चौपटानन्द ही । ३२।

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥

ज्ञानी भी (तो) अपनी प्रकृतिके अनुसार ही चलता है। (क्योंकि) सबोंको प्रकृतिके अनुकूल ही चलना होता है। इसमें रोक-थाम क्या करेगी ? ३३।

इस श्लोक और इसके बादके दो श्लोकोंको समझनेके लिए एक तो इसके स्थान और प्रसंगको ठीक-ठीक जानना होगा। दूसरे पूर्वके पाँच (२६-३०) श्लोकोंके अर्थपर दृष्टि देना पड़ेगा। यह जाननेमें कुछ दिक्कत नहीं है कि इस श्लोकका असली स्थान “मयि सर्वाणि” (३।३०) के बाद ही है। क्योंकि बीचके दो श्लोक योंही प्रामाणिक है। कहीं लोग ऐसा न समझ लें कि कृष्ण किसी प्रकार अर्जुनको युद्धमें प्रवृत्त करनेके ही लिए सारा प्रपञ्च रच रहे और आडम्बर फैला रहे हैं, इसीलिये “ये मे मतमिदं” आदि दो (३१, ३२) श्लोकोंमें यह कह दिया गया है कि यह सर्वोपयोगी ध्रुवसिद्धान्त है जो सबोंके लिये समान रूपसे लागू है। अतः जोई इसके अनुसार चलें या चलनेका कोशिश ईमानदारीसे करें उन्हींका कल्याण हो जायगा। विपरीत इसके जो ऐसा न करेंगे वे चौपट भी जरूर हो जायेंगे। फलतः इन दो श्लोकोंका कोई सैद्धान्तिक महत्त्व नहीं है। ये योंही उठी शंका या खामखयालीको दूर कर देते हैं। इसीलिए बीचमें इनके अज्ञानपर भी इनके बादके ३३वें श्लोकका सम्बन्ध इनके पहलेके ३०वेंके साथ ही रहता है।

अब जरा पीछेवाले उन पाँचोंके अर्थपर गौर करें। उनमें यही कहा गया है कि नासमझ एवं सीधे-मादे लोगोंके सामने ज्ञान कथना न सिर्फ बेकार है, बल्कि खतरनाक भी है। क्योंकि वे दुबिधेमें पड जाते हैं। उनकी बुद्धि ऐसे घपलेमें आ जाती है कि वे न तो धरके रहते और न घाटके। इतना ही नहीं। यदि समझदार और बड़े-बूढ़े लोग कर्म न करें तो वह देखा-देखी वैसा ही करते हैं। फलतः चौपट हो जाते हैं। जानियों और बड़े-बूढ़ोंकी भीतरी बातें वे क्या जानने गये ? वे तो ऊपरसे कर्मोंका त्याग देखके खुद भी वैसा ही कर बैठें—कर बैठते हैं। इसीलिये जानियोंके कर्मत्यागमें यह बड़ा खतरा है। इसीसे कृष्णने इसे रोका है और कहा है कि परमात्मामें ही कर्मोंको छोड़के ज्ञानी लोग उन्हें करते चले। वे तो यह समझते ही हैं कि कर्म तो गुणोंमें हैं, प्रकृतिके भीतर हैं, हममें तो हैं नहीं, हम तो उनसे बेलाग हैं।

ज्ञानी जनोके इसी खयालके साथ कि, हममें तो कर्म हैं नहीं, किन्तु गुणोंमें ही है, यदि यह खयाल भी आ मिले, जो पीछेके सत्रहवें श्लोकमें आ गया है, कि मस्तरामको कुछ भी करना-धरना रह नहीं जाता; फलस्वरूप वे लोग—आमतौरसे यदि यही मान बैठें कि जब कर्मोंका ताल्लुक हमसे हुई नहीं तो फिर

हम करें ही क्यों ? जब “गुणागुणेषु वर्तन्ते” ही है तो फिर हम नाहक माथा-पच्ची क्यों करें ? परीशानी क्यों उठाये ? तो क्या होगा ? नासमझ लोग तो प्रकृतिके गुणोंके बारेमें निरे कोरे हैं, कुछ भी नहीं जानते । इसलिये वे भले ही कर्मोंमें चिपटे । उनके लिये कर्म ठीक भी है । मगर हम ज्ञानीजन उनमें क्यों मरे-पिचे ? हमें तो अपनी बात पहले देखनी है, पीछे दूसरोंकी, यदि यह खयाल पक्का हो जाय तो कर्म छूटी जायेंगे । कमसे कम कर्मोंके लिये एक भारी खतरा तो खडा होई जायगा और सारा उपदेश बेकार जायगा । बस, इसीका उत्तर आगेके श्लोक देते हैं ।

ये श्लोक तीन बातें कहने हैं । श्लोक भी तीन ही है । इसीलिये क्रमशः तीनोंकी एक एक बातें हैं । पहला—३-वाँ—तो इतना ही कहता है कि मस्तरामको देखके दूसरे ज्ञानी कैसे हाथ-पाँव रोक देगे, यदि वे चाहे भी ? प्रकृतिके गुणोंकी जा बान उनके बारेमें कही जाती है उसकी आधी ही बात क्यों ली जाय और पूरी क्यों नहीं ? एक तो मस्तरामकी प्रकृति निराली और शेष ज्ञानी जनोंकी दूसरी ठहरी । प्रकृतिके मानी तो यहा शरीर, इन्द्रिय, अन्त करणादि होंगे न ? प्रकृतिका कोई दूसरा रूप तो होगा नहीं जब हर आदमीके प्रति उसका विचार किया जायगा । ऐसी दशामे मस्तरामके मन आदि दसरे और शेष जनोंके निराले ही ठहरे । और अगर मस्तरामके मन आदि कर्मोंसे हट भी जायँ या कर्म ही पके फलकी तरह उनमें हट जायँ, तो इसका दूसरेके मन, इन्द्रियादिसे क्या सम्बन्ध ? दूसरेके मन, इन्द्रिय आदि क्यों हटेंगे ? वे तो दसरे हैं और अपनी-अपनी प्रकृतिके हा अनुसार सभा चलते हैं । दूसरी बान यह भी है कि प्रकृतिके गुणोंकी जैसी यह बात है कि कमाका ताल्लक उन्हीं है, न कि आत्मासे; ठीक वैसी यह बात भी तो है कि गुण कर्मोंको कभी छाड नहीं सकते, मजबूरन कर्म करना ही पटना है—“कार्यतेह्यवशः कर्म सर्वः प्रवृत्तिजैर्गणैः” (३।५) ? फिर यदि कोई भी ज्ञानी जन जबर्दस्ता हाथ-पाव रोकके कर्ममें हटना चाहेंगे तो यह कैसे होगा उनकी यह रोक-थाम क्या कुछ भी कर सकेंगी ? वह तो महज बेकार मात्रिन होगी ।

तब फिरन यह प्र-न उठता है कि यदि हाथ-पाँव आदि इन्द्रियोंकी रोक-थाम होई नहीं सकती, जब रोक-थाम बेकार है, क्योंकि वह कुछ भी कर सकती ही नहीं, तो ज्ञानेन्द्रियोंकी रोक-थाम भी कैसे संभव है ? आखिर सभी इन्द्रियाँ तो गुणोंमें ही बनी हैं न ? और जब प्रकृति या उसके गुणोंपर ही कब्जा नहीं है, तो फिर इन्द्रियोंपर कैसे होगा, चाहे ज्ञानेन्द्रियाँ हो या कर्मेन्द्रियाँ ? ऐसी हालतमें इन्द्रियोंके निग्रह, रोक-थाम या नियमनका सवाल ही बेकार हो जाता है । और

अगर यही बात मास लें, तो “इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः” (२।५८), “तानि सर्वाणि संयम्य” (२।६१) तथा “तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि” (२।६८) में इन्द्रियोंके निग्रहपर जो सबसे ज्यादा जोर दिया गया है और जो स्थितप्रज्ञ और योगीके लिये बुनियादी एवं मौलिक वस्तु माना गया है वह कैसे ठीक होगा ? यही नहीं । इन्द्रियनिग्रह तो अध्यात्मशास्त्र और योगकी सबसे मुख्य बात मानी जाती है और वही अब झूठी साबित होती है ।

इसका उत्तर बादवाला श्लोक यों देता है । आखिर गरीय्यात्राके लिए इन्द्रियोंकी क्रिया जरूरी है और ज्ञान या विवेकके भी लिये । हाँ, इनके विषयोंके साथ जो रागद्वेष है उनपर जरूर ही नियंत्रण चाहिये—राग और द्वेषको ही खत्म करना चाहिये । यह बात बराबर संभव भी है । प्रकृतिके ही गुणोंमें मत्त्व ऐसा है कि यदि उसकी प्रगति हो, पूर्ण विकास हो तो रागद्वेषको मिटा दे और हमे उनके चंगुलमें कभी फँसने न दे । वह खतरमें पहले ही आगाह जो कर देता है ।

इसीलिये अर्जुनने शुरूमें ही जो कहा था कि मुझे यदि कर्ममें भी लगाने हो, तो लगाओ, मगर हिसान्मक युद्धमें क्यों खामखा प्रकलने हो, उसका भी उत्तर हो जाता है । बादका ३५वाँ श्लोक यही उत्तर देता है कि यद्यपि युद्ध हिसात्मक है, तो भी क्षत्रियके लिये और खासकर अर्जुनके लिये तो वह स्वधर्म है, उसका निजी कर्त्तव्य है । अठारहवें अध्यायमें तो माफ ही कहा है कि युद्ध क्षत्रियका स्वाभाविक धर्म है, “क्षत्रं कर्म स्वभावजम्” (१८।४३) । इसीलिये “स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः” (१८।४५) तथा “स्वभावनियतं कर्म” (१८।४७) में स्पष्ट कह दिया है कि ऐसे स्वधर्मों एवं स्वाभाविक कर्मोंके करनेमें पाप और बुराईका तो सवाल ही नहीं । प्रत्युत इन्हींसे कल्याण होना है । “चानुर्वर्ण्यं मया मृष्ट” (४।१३) का भी यही आशय है । प्रकृति कहिये, या स्वभाव कहिये । बात तो एक ही है । अर्जुनको यही कहा गया है कि स्वधर्मको छोड़ परधर्ममें जाना खतरनाक है । वह तो “देगी मुर्गी बिलायती बोल” वाली बात हो जायगी । फिर तो ऐसा करनेवाले कहींके न रह जायँगे ।

इन्द्रियस्येन्द्रियम्याथे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तो ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥३८॥

- प्रत्येक इन्द्रियके विषयके साथ राग और द्वेष नियमित रूपमें लगे हैं । इसलिये उनके वशमें कभी न जाये । क्योंकि इस आत्माके बटमार और लुटेरे वही दोनो हैं । ३४।

श्रेयान्स्वधर्मो त्रिगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मं निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥३५॥

दूसरेके बहुत अच्छी तरह पूरे किये गये धर्मकी अपेक्षा अपना धर्म (देखनेमें) खराब या अधूरा रहनेपर भी वही अच्छा है । (इसलिये) अपने धर्मके पीछे मर मिटना ही अच्छा है । दूसरेका धर्म तो खतरनाक है । ३५।

लेकिन यह तो आमतौरसे देखा जाता है कि लोग गलत रास्तेपर जाते हैं और अपना वक्तव्य पालन नहीं करने । युद्धकी निन्दा करना और इसे बुरा ठहराना यह आम बात है । लोग इसमें हिचकते और भागते भी है—वही लोग जिनका यह स्वधर्म है । सभी बातोंमें यही देखा जाता है कि आमतौरसे लोग पाप या कुकर्मकी ही ओर झूकते हैं । ऐसा मालूम पड़ता है कि नाहककी मार-काट, निर्दयता, दुराचार-व्यभिचार मिथ्या भाषण आदि ही स्वाभाविक तथा प्राकृतिक चीजे हैं । जैसे चटाईके किनारेको पकड़के मोचनेमें ऐसा होता है कि जबतक दबाव रहता है तभीतक मडी रहती है और ज्योंही दबाव हटा कि ज्योंकी ल्यो हुई । ठीक वैस ही मन और इन्द्रियोपर जबतक दबाव है, कुकर्मसे बचती है । मगर ज्योंही दबाव हटा कि फिर वही पाप और कुकर्म । कुत्तेकी पूँछकीसा हालत है । जबतक दबाव तभीतक सीधी रहती है, नहीं तो फिर टेढ़ीकी टेढ़ी । जैसा उमका टेढ़ापन या चटाईका सीधापन स्वाभाविक है, वैसे ही, मालूम पड़ता है, बुराई ही इन्द्रियोंका प्रभाव है । इसीसे देखने है कि युग-युगान्तरमें ऋषि-मुनि अवतार, पीर-पैगम्बर और औलिया हजाराँ और लाखों हुए । उनमें उपदेश भी दिया । मगर संसारमें उ । असत्य उमी व्यभिचार, उमी निर्दयता आदिका ही बोलबाला है । मानो कुछ हुआ ही नहीं ! गोया यही असली एव अतृप्तिम ब्रह्म है शोर सत्य आर् । ही तृप्तिम है ! यही नहीं, बड़े-बड़े ऋषि-मुनि भी कभी न कभी उनमें फँसी गये है । जब समाजके लिये सत्य आदि ही आवश्यक है और ठीक भी है और जब प्राकृतिक धर्माका ही करना जरूरी है, उन्हींको करना ही चाहिये, ता यह उरटी जा वयो रती * यही बडीसी पहेली अर्जुनके सामने खडी है । इसीलिये—

अर्जुन उवाच

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुष ।

अनिच्छन्नपि वाष्ण्येय बलादिव नियोजितः ॥३६॥

अर्जुनने पूछा—हे वाष्ण्येय, भला (बताइये तो सही कि) हजार न चाहनेपर

भी यह मनुष्य बुरा कर्म किमके दबावसे—क्यों—कर डालता है ? मालूम पड़ता है, जैसे किमीने जबर्दस्ती करवाया हो ! ३६ ।

इमीलिये दुर्योधनके बारेमे कहा जाता है कि उसने कहा था कि, यह जानते हुए भी कि पाइवोंका हक देना उचित है, मैं दे नहीं सकता । साथ ही, द्रौपदी आदिके साथवाले दुर्व्यवहारको बरा समझते हुए भी मैं उससे बाज नहीं आ सकता । मालूम पड़ता है, कोई बडो भारी शक्ति भीतर बैठी जबर्दस्ती करवा रही है—“जानामि धर्म न च मे प्रवृत्तिर्जानाम्यधर्म न च मे निवृत्तिः । केनापि देवेन हृदिस्थितेन यथा नियक्तोऽस्मि तथा करोमि” । क्या चोर नहीं समझता कि चोरी बुरी है ? क्या व्यभिचारी नहीं समझता कि यह काम खराब है ? फिर भी सभी वहां करते ही है ! प्रश्न होता है कि नहीं चाहते हुए भी करनेका रहस्य क्या है ?

श्रीभगवानुवाच

काम एष क्रोध एष रजोगुणममृद्भवः ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया—यह काम—राग—है और यही क्रोध—द्वेष—भी है । इसकी उत्पत्ति रजोगुणमे जाती है । इसका पेट कभी भरता ही नहीं । यह पुराना पापी है । इस दुनियामे इसीको बैरी समझो । ३७ ।

धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥

जैसे धूँसे आग छिपी रहती है, जिस तरह मैलसे आईना छिपा होता है, (या) जिस प्रकार गर्भकी झिल्लीमे बच्चा छिपा रहता है, उसी तरह उम कामने इस (ज्ञान) को छिपा दिया है । ३८ ।

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिना निन्यवैरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥३९॥

ज्ञानियोंके सदाके इस शत्रुने, जिसे काम कहते हैं, जो कभी पूरा होता ही नहीं ओर जिसका अन्त भी नहीं हाना या जो आगकी तरह भीतर ही भीतर जलाता रहता है, ज्ञानको छिपा रखा है । ३९ ।

इन्द्रियाणि मना बुद्धिरस्थाधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥४०॥

इन्द्रियाँ, मन और बुद्धि (यही तीन) इसके अड्डे हैं । इन्हीके द्वारा ज्ञान

या भले-बुरेके विवेकपर पर्दा डालके यह काम आत्माको भटका देता है--
किंकर्तव्यविमूढ़ कर देता है ।४०।

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥

इसलिये हे भरतश्रेष्ठ, पहले तुम इन्द्रियोंको ही नियंत्रणमें लाके ज्ञान और विज्ञानको चौपट करनेवाले इस बदमाशको जड़से जरूर खत्म करो ।४१।

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनमस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥

(और पदार्थोंकी अपेक्षा) इन्द्रियाँ ऊँची या बड़ी हैं, इन्द्रियोंसे भी बड़ा मन है, मनसे ऊपर बुद्धि है और जो बुद्धिके भी ऊपर है वही वह (आत्मा है) ।४२।

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥४३॥

हे महाबाहो, बुद्धिके भी ऊपर रहनेवाली आत्माको इस प्रकार जानकर और स्वयमेव मनको रोकके, वशमें करके बड़ी दिक्कतसे पकड़े जानेवाले कामरूपी इस शत्रुको खत्म करो ।४३।

यहाँ दो एक जरूरी बातें जाने बिना अन्तके चार-पाँच श्लोकोंके अर्थ समझनेमें दिक्कत होगी । इसीलिये वे बातें कह-देना जरूरी है । यह तो दूसरे अध्यायमें ही कह चुके हैं कि काम और क्रोध एक ही चीजें हैं । उसीकी सफाई यहाँ की गई है । श्लोहत्रेण अध्यायके अन्तमें इन्हीं दोके साथ लोभ भी जुट गया है "कामः क्रोधस्तथा लोभः" (१६।२१) । जिस तरह काम और क्रोध एक है, उसी तरह लोभ भी कामसे भिन्न नहीं है । असलमें इम काम, कामना, वासना या इच्छाके ही ये क्रोध और लोभ दो रूप हैं, जो परिस्थितिबश बन जाते हैं--कामको ही क्रोधके रूपमें और लोभके रूपमें परिणत हो जाना पड़ता है । जिसे कामना नहीं उसे क्रोध और लोभसे भी कोई तान्लुक नहीं है । क्रोध से कैसे भीतर अन्वकार हो जाता है यह "क्रोधाद्भवति संमोहः" के अर्थमें स्पष्ट दिखा चुके हैं । उसीको आवरण या पर्देके रूपमें यहाँ कहा है ।

यह काम ही विवेकी जनोंका असल शत्रु है । इसका नाश इसीलिये जरूरी है । मगर इसके अड्डेका पता चले तब न इसपर घावा बोलें ? इसलिये इन्द्रिय, मन और बुद्धि इन तीनोंको ही इसका अड्डा बता दिया है । यह रहना तो है दरअसल अन्तःकरणमें और उसीके रूप है मन और बुद्धि । मगर इन्द्रियोंके बिना बाहर तो मन या बुद्धि जा नहीं सकती और बाहरी पदार्थोंमें ही रागद्वेष होते हैं । बाहरीसे तात्पर्य है भौतिक पदार्थोंसे । इसीलिये इन्द्रियोंको भी अड्डा

कारण दिया है। बुद्धि यदि ठीक हो, विवर्कयुक्त हो तो भी काम रहेई न। इसीलिये उसे भी इसका डेरा कहा है। यों तो अमली डेरा मन ही है। इस प्रकार तीन अड्डे हो गये। लिखा है भी कि इन तीनोंकी मददमे ही देहके मालिक—देही—आत्माको यह काम भटका देता है।

अब रहा इस खत्म करनेका उपाय। असली बला तो इन्द्रियाँ ही हैं। न वे बाहर मनागमको जाने देगा और न कामना होगी। इसलिए यह तो आसानीसे जाना जा सकता है कि इस तरफ पहला वदम जा बढ़ेगा वह इन्द्रियोंपर नियंत्रण, अंकुश या कब्जा रखनेमे ही शुरू होगा। इसीलिए कह दिया है कि इन्द्रियोंको सबसे पहले बिना सोचे-विचारे ही आँख मूँदके कब्जेमे बरा। उसके बाद आगेका उपाय मोचो। ऐसा कहनेका यह अर्थ कभी नहीं है कि सिर्फ इन्द्रियोंको रोक कर ही इसे खत्म करेगे। तब तो आगेके श्लोकमे कही बातें बेवार हो जायेगी। केवल इन्द्रियोंके रोकनेमे यह मर भी नहीं सकता। इसक दूमरे भी तो अड्डे हैं और वही अमली है—बुनियादी है। बिना मन और बुद्धिको वशमे किए इन्द्रियाँ सोलह आने वगैरे ही भी नहा सकती ह। इसीलिए हमने कहा है कि उनका रोकना नीच या श्रीगणेशायनमः हा गमयिष्ये।

अमली उपाय यह बताया है कि इन्द्रिया शरीर और अन्य पदार्थोंसे बड़ी या उनके ऊपर है। वही शरीरको दीडानो रहती है। सिनेमा, गान, भोजमें खीच ले जाती है। यद्यपि विषय इन्द्रियोंको भी खीचते हैं। तथापि उन्हें यहाँ छोड़ दिया है। क्योंकि अड़ोको ही पकडना था। इन्द्रियोंके ऊपर है मन और मनके ऊपर बुद्धि। आत्मा तीनों सभोंका मालिक है। तंत्रमे ही ये सब हैं और देही वही है। यह बात पहले अच्छी तरह समझा जा चकी है। अब काम यों होता है कि पहले आत्माका तत्त्वज्ञान प्राप्त करने है। फिर बुद्धिमे उसके आनन्दका अनुभव करते हैं। इस तरह बुद्धिमें उसमे पैसा देनेपर—क्योंकि वह आनन्द है ईसा कि एक बार मजा आनेपर बुद्धि वहासे हट सकती ही नहीं—मन भी उधर ही खिचेगा। कोचवानके ही हाथमे लगाम जानी है न? और मन है लगाम और बुद्धि कोचवान। फिर तो इन्द्रिया भी खिच गईं और बाहरी पदार्थोंमे न जाके आत्मामें ही लग गईं। तब काम महागज रहेगे कहा? कुछ समय इन्जकार करके हमेशाके लिए उन्हें आत्महत्या करनी पडती है जब पूर्ण निराश हो जाते हैं। फलतः ज्ञान और विज्ञानका ही बोलबाला रहता है। इन दोनोंका अर्थ बताया जा चुका है।

इन्द्रिय और मन आदिको जो एक दूसरेके ऊपर कहा है यही बात जर विषय, महान् और अव्यक्तको जोड़के कठोपनिषद्में भी दो बार यों आई है,

“इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था ह्यर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसस्तु पराबुद्धिबुद्धेरात्मा महान्परः । १० । महत् परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः । पुरुषान्नपरं किञ्चित्सा काष्ठा मा परागतिः” ११(११३), तथा “इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्व-मुत्तमम् । सत्त्वादधिमहानात्मा मद् तोऽव्यक्तमुत्तमम् । ७ । अव्यक्तात् पर. पुरुषो व्यापकोऽल्लिगएव ! यज्ज्ञात्वामच्यते जन्तुरमृत्त्वं च गच्छति” । ८ । (२।६) । यहाँ सत्त्वका अर्थ है बुद्धि और महान आत्माका अर्थ है महत् या महत्तत्त्व । अव्यक्त नाम है प्रकृतिका । क्रम तो यहो है । मगर गीताको इस विस्तारसे कोई काम नहीं है । वह तो बुद्धिको ही आत्मामें लगाके मन और इन्द्रियोंको अपनी ही ओर खीच लेना और इस तरह काम, राग या अभिलाषाको मार डालना चाहती है । उसने यही बताया भी है ।

आखिरी श्लोकमें जो दुरामद शब्द है उसका अर्थ है बड़ी कठिनाईसे पकड़ा जानेवाला । असलुमें इस राग या कामके इतने स्थूल, सूक्ष्म और विभिन्न रूप हैं कि जल्द उनका पता लगना असंभव है । कामकी हालत भी यह है कि घोवा देके फँसा लेता है और पता ही नहीं चलता है कि फँस गए है । भक्ति और उपासनाके नामपर जानें कितने ही प्रपंच रचे जाते हैं जो पतनके ही मार्ग हैं । मगर पता ही नहीं लगता और लोग उनमें फँस जाते हैं; इसीलिए इसे दुरासद कहा है ताकि लोग मजग रहें ।

इस अध्यायमें साधारणसे साधारण कर्मोंमें ही शुरू किया है और अन्ततक उसीकी बात कहने आये हैं । मामूलीसे मामूली कर्मोंसे लेकर ऊँचेमे ऊँचे या कर्मयोगनकका वर्णन इसम आ गया है । “मयि सर्वाणि” (३।३०)में आखिर है क्या यदि कर्मयोग नहीं है ? इसलिये समूचे अध्यायपर कर्मको ही छाप लगी है । यही कारण है कि ज्ञानकी जो बात आई है वह गौण या अप्रधान है । वह या तो उमीका माधन है या मस्तीका ही; जैसा कि “यस्त्वात्मरतिः” (३।१७)में कहा है । फलतः कर्मकी प्रधानताके कारण इस अध्यायका विषय कर्म ही है । जैसे दूसरे अध्यायका विषय सांख्य या ज्ञान है । ज्ञानसे ही शुरू करके बीचमे और अन्तमें भी उसीका वर्णन है । कर्म तो बीचमे ही आया है सो भी अप्रधान रूपसे ही ।

इति श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन संवादे कर्मयोगो नाम तृतीयोऽध्यायः ॥३॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका कर्मयोग नामक तीसरा अध्याय यही है ।

चौथा अध्याय

अबतक कृष्णने जो उपदेश अर्जुनको दिया है उससे उसकी आँखोंका पर्दा हट गया और उसे नई दुनिया दीख पडी । उसने तो कुछ दूसरा ही समझ रखा था । लेकिन इन दो अध्यायोंके उपदेशोंके बाद पाया कुछ और ही । दूसरे अध्यायके उपदेशोंके उपरान्त अर्जुनके दिमागकी सफाई हो पाई न थी । क्योंकि उसके सामने तो अमली मसला था युद्धका । यो तो सारे कर्मोंकी ही समस्या उमे मुलजानो थी । कारण, उसकी तर्क-दलीलने इनके पुराने आधारो और दुर्गोंको ही ध्वंस कर दिया था । धर्मशास्त्रीय विधान उसके सामने लापता थे— पस्त थे । तो भी उमका अमली मंकट था मरने-मारनेवाला यह जघन्य कृत्य जिसे युद्ध कहने है । सामने तत्काल वही था भी । उसीको लेके उमे इतना बडा विराग भी हुआ था और स्वतंत्र बुद्धिमे उमने सारे विधानोंकी तौलके उन्हे कच्चा तथा नाकाफी ठहराया था । इसीलिये तीसरे अध्यायके शुरूमे ही उसने अपना मीनोभाव साफ व्यक्त कर दिया था कि, खेर एक तो कर्म ही बुरे ओर तुच्छ है । फिर उनमे भी यह घोर कर्म । मुझे डूममे फँसानेका क्या काम है यदि ज्ञान ही श्रेष्ठ है, यह उसन माफ कह दिया था । अबतक ज्ञान मार्गकी खूबियाँ वह जान सक्ता था जरूर । मगर कर्मोंकी पेचीदगी उसे विदित हो सकी न थी । यह समस्या अभी उलझी हुई थी ।

मगर कृष्णने तीसरे अध्यायमे जो कुछ भी कहा उमसे सारी बातें आईनेकी तरह झलक उठी । अब उमके मनमे शक-शुभेकी जरा भी गुजाइश रही नहीं गई थी । अगर कहे तो कह सकने है कि एक प्रकारसे गीताका काम इतनेसे ही पूरा हो जाता है । अमली और मुख्य जो दो बातें गीताका है वे इन्ही दोनोंमे आ गई है । यह ठीक है कि इनके कुछ पहलू छूटे हैं और उन्हीका निरूपण आगेके ४, ५, ६ अध्यायमे हो जानेपर शेष गीतामे इन्ही बातोंका स्पष्टीकरण करके १८वें मे उपमहार किया है । इस दृष्टिसे तीसरे अध्यायके अन्तमे ज्ञान-विज्ञान का उल्लेख महत्त्वपूर्ण है । उमसे पता चलता है कि जिन ज्ञान और विज्ञानकी बात आगे पुनर्पि मातवे अध्यायमे शुरू होती है और नवेमे फिर जिनका जिक्र करते हैं वही गीताकी अमल चीज है । उमके वर्णन दूसरे और तीसरे अध्यायमे मुख्यतया आ भी चुके हैं । हाँ, जो कुछ उनके खास पहलू बचे थे उन्हीका आगे छठे अध्याय तक निरूपण है निरन्तर ।

हाँ, तो पिछले अध्यायोंके उपदेशोंसे अजुनको कुछ खास बातें भी मालूम हो गईं जिनका उसे स्वप्नमें भी खयाल न था। आत्माकी अजरता, अमरता और अविनाशिताका जो सुन्दर से सुन्दर वर्णन हुआ है और मरण-जीवनको जिस अपूर्व ढंगसे बताया गया है कि दरअसल ये क्या है, उनसे उसकी आँखें खोल दीं। उसने एक नई दुनिया ही सचमुच देखी जिसकी कभी आशा भी न थी। मगर इससे भी निरालापन तीसरे अध्यायमें और दूरके मध्यमें भी उसने कर्मके बारेमें पाया। जाने कहाँकी अलौकिक बातें और खूबियाँ मालूम हुईं। खासकर कर्मका जो सर्वांग रहस्य उसके सामने पूरे ब्योरेके साथ आ गया उसका तो उसे सारे पोथीपुराणों और वैदिक ग्रंथोंके मंथनसे भी आभास तक न मिल सका था। इस मामूलीसे कर्मके भँतर इतनी बारीकियाँ छिपी हैं यह जानके स्वभावतः वह आश्चर्य चकितसा हो रहा है यह बात कृष्ण भी ताड गये थे। वह सोचता था कि इममें अभी जाड़े ओर कितने बातें होंगी। मगर उसे ताज्जब था कि इतनी महत्त्वपूर्ण बातें लोगोंको अबतक मालूम क्यों न थी? यदि किसी एकको भी मालूम होती तो वह जरूर ही कह-सुन गया होता, लिख-पढ गया होता। हो न हो, यह एकदम नई बातें कृष्णके ही अलौकिक मस्तिष्ककी उपज हैं—बिन्कुल ही ताजी और नई हैं।

इससे जहाँ एक ओर उसे गर्व और फख हो सकता था कि भगवानने मेरे ऊपर बड़ी ही कृपा की जो सारा रहस्य समझाया, अतः मैं धन्य हूँ। तहाँ दूसरी ओर इस बातकी भी गुंजाइश थी कि कहीं ऐसा तो नहीं है कि केवल युद्धमें जुझानेके ही लिए नई-नई युक्तियाँ, जो आजतक देखी-सुनी भी न गईं, पेश की जा रही हैं। जब इस तरहकी बातें कहिये-सुनिये तो आमतौरसे ऐसे खयाल अकमर हुआ करते हैं कि देखो न, कितना गुरुघटाल है कि युक्तियोंके नये जालमें फाँमके अपना काम निकाल लेना चाहता है! यह भी बात है कि यदि धर्मकर्मके मामलेमें लोगोंको यह पता लग जाय कि एकदम नई बातें कही जाती हैं जो पहले कभी आईं न थीं और प्रचलित धरणा या रीति-रिवाजके खिलाफ ह, तो लोग एकाएक भडक उठते हैं। यह चीज हमेशा ही देखी गई है। इसलिये कृष्णके इस अनूठे उपदेशमें भी इसको संभावना था और काफा थी। कृष्ण जैसे विज्ञान-पुरुषको इमे ताडते देर भी नहीं लग सकती थी। यदि इससे बचनेके लिये यह कहा जाता कि नहीं नहीं, यह तो पुरानी ही बात है, प्राचीनतम है, जिसे कृष्णने फिर दुहराया है, तो शंका हो सकती थी कि उन्हें यह मालूम कैसे हो सकी? जब साधारणतः इसका उपदेश होता-जाता ही नहीं और न चर्चा ही सुनी जाती है—जब यह लापता है, तो एकाएक कृष्णको मालूम कैसे हो गई? यह भी तो दिमागमें आ सकनेवाला बात नहीं है कि उन्हें योंही विदित हो गई।

पूर्ण व्यवहारकुशल होनेके नाने, और अर्जुनकी भावभंगीको देखकर भी, कृष्णके मनमें स्वयमेव ये मारे खयाल आ जाने जरूरी थे। आ गये भी। इसीलिये उनमें अर्जुनको प्रश्न करनेका मौका तक नहीं देकर स्वयमेव चौथे अध्यायके आरंभके दम श्लोकोमें इस बातका पूरा खलासा कर दिया। अमलमें प्रश्नके उत्तर देनेपर वह मजा नहीं आता जो बिना पूछे ही अपने मनमें ही ताड़के उत्तर देनेमें आता है। इससे एक तो मुननेवाला बाग-बाग हो जाता है। उसकी खुशी का ठिकाना नहीं रहता कि जो विचार उसमें खटक रहे थे उनकी पूरा सफाई हो गई। इसीके साथ इससे उपदेशककी पहुँच और पूर्ण योग्यतापर भी उसे विश्वास हा जाता है। यह भी होता है कि मुननेवालेके मनमें खयाल न भी उठे। ऐसी दशामें इनका उत्तर तत्काल न दिया जानेपर आगे चलके यही प्रश्न उठ सकते और विषयका कममें कम किरकिरा तो जरूर बना दे सकते हैं। क्योंकि बहुत सभ्य है कि उम उपदेशकके न रहनेपर दूसरे लोग सारी बातोंका रहस्य पूर्णतया हृदयगम न कर सकनेके कारण उन खयालों और प्रश्नोंके यथार्थ और दिलमें बैठ जानेवाले उत्तर न दे सके। इसीलिये बिना कहे सुने ही—

श्री भगवानुवाच

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।

विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥१॥

श्रीभगवान्ने कहा—मने (खुद) विवस्वान्—सूय—को (सृष्टिके आरंभ काल में ही) उस चिरस्थायी योगका उपदेश दिया था। (उसके बाद कालान्तरमें) विवस्वान्ने मनुको (इसे) बताया था और मनुने उक्त्वाकुको ११।

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

स कालेनेह महता यागो नष्टः परन्तप ॥२॥

हे परन्तप, इस प्रकार परम्परा—गुरुशिष्यप्रणाली—से चले आनेवाले इस योगको राजर्षि लोग (जरूर) जानते थे। (मगर) वही योग दम्यनवाले लम्बे समयके चलते यहाँ लापता हो गया था १२।

स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुक्तमम् ॥३॥

यह वही प्राचीन योग है जिसे आज मैंने तुमसे कहा है। (क्योंकि) तुम मेरे साथी और भक्त (दोनों ही) हो (और) यह भी अत्यन्त गोपनीय चीज है १३।

यहाँ दो एक जरूरी बातें जानके आगे बढ़े तो ठीक हो। आज तो कुछ इतना साफ पता चलता नहीं कि बात क्या है। मगर स्मृति-ग्रंथों एवं इतिहास-

पुराणोंको देखनेसे यही पता लगता है कि भगवानने जो भी सृष्टि की वह आदित्य, सूर्य या विवस्वान्से ही शुरू हुई। उनने विवस्वान्को बनाया, उत्पन्न किया। विवस्वान्ने मनुको और मनुने इक्ष्वाकुको। उसके बाद आगेका विस्तार चला। इतना तो सही है, जिसे पहलेके लोग भी मानते थे और आजका विज्ञान भी मानता है, कि सूर्य अपार शक्तियोंका केन्द्र है। वैदिक मन्त्रोंमें इसका बहुत कीर्तन आता है। गायत्रीमंत्र, जो हिन्दुओंका प्रतिदिन जपनेका सर्वप्रधान मंत्र है, सविता या सृष्टिके विस्तार करनेवालेके रूपमें ही सूर्यका ध्यान करनेकी बात कहता है। सूर्यसे कैसे जीवसृष्टिका विकास हुआ यह बात यहाँ कहनेकी है नहीं। हमें तो गीताकी परम्परासे ही मतलब है।

यह भी रिवाज पहले था कि अपने पुत्रोंको पिता ही आवश्यक एवं गोपनीय बातें बता दिया करता था। इसीलिये पिता-पुत्रका ही नाता गुरु-शिष्यका भी हो जाता था। हाँ, जब किसी कारणसे पिता उपदेश न कर सके, या वह ऐसी बातें न जानता हो जो बहुत ही महत्वपूर्ण और आवश्यक है तभी दूसरे गुरुसे वह सीखी जाती थीं। बस, यही गुरुशिष्यकी प्रणाली पहले थी जिसे परम्परा शब्दसे यहाँ याद किया है। इसे परम्परा ही कहने भी हैं। इस प्रकार अपने-अपने पुत्रोंको ही जब लोग उपदेश करने थे तो इसी नियमके अनुसार भगवानने अपने पुत्र विवस्वान्को, विवस्वान्ने मनुको और मनुने इक्ष्वाकुको उपदेश किया था। इस प्रकार अन्यान्य उपदेशोंके साथ ही गीतोक्त इस गीताधर्म या योगका भी उपदेश सृष्टिके आरम्भमें ही हुआ था। महाभारतके शान्तिपर्वके ३४६, ३४७, ३४८ आदि अध्यायोंमें इस बातका विशेष वर्णन पाया जाता है कि प्रत्येक सृष्टिके शुरूमें किस तरह ऐसी बातोंकी परम्परा चलती है। वहीं लिखा है कि मत्स्ययुगमें भगवानने विवस्वान्को इसे बताया था। “उनने उसके बाद त्रेतायुगके शुरूमें ही मनुको बनाया, मनुने लोगोंके कल्याण तथा फलने-फूलनेके ही उद्देश्यसे अपने पुत्र इक्ष्वाकुको और इक्ष्वाकुने बहुत लोगोंको बताया। इस तरह सभी लोगोंकी जानकारीमें आ जानके कारण यह धर्म कायम रहा। मगर प्रलय होनेपर फिर यह चीज नारायणके ही पास वापस चली जायगी”—“त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान्मनवे ददौ। मनुश्चलं कभृत्यथ मुतायेक्ष्वाकवे ददौ। १५१। इक्ष्वाकुणा च कथितो ध्याप्य लांकानवस्थितः। गमिष्यति क्षयान्ते च पुनर्नारायणं नृप। १५२।” यह जान लेना होगा कि यह बात किमी एक ही या खास धर्मके ही लिये नहीं है। प्रसंगवश किसी एकके कहनेपर भी प्राचीन ग्रंथोंमें यही सिद्ध होता है कि सभी आवश्यक एवं महत्वपूर्ण बातें इसी परम्पराके अनुसार प्रचलित हुईं। उन्हींमें यह गीताका योग भी एक है। हिन्दुओंके दार्शनिक ग्रंथों तकमें यह मिलता है कि

समाजोपयोगी सभी कलाओंका—यहाँ तक कि बर्तन, वस्त्रादि बनानेका भी—इसी प्रकार उपदेश किया गया। इसलिये पतंजलिने योगदर्शनमें लिखा है कि भगवान ही सबका गुरु हैं—गुरुओंका भी गुरु है—“पूर्वेषामपि गुरु कालेनानवच्छेदान्” (१।२६)।

दूसरे श्लोकमें जो लिखा है कि राजर्षि लोग इसे जानते थे—“इमं राजर्षयो विदुः” यह भी एक निराली चीज है। गोतामें लोकसंग्रहके दृष्टान्तके रूपमें कृष्णने अपना और जनकका नाम कहा है। खुद तो क्षत्रिय कुलमें जनमें थे ही। जनक भी ऐसे ही थे। उपनिषदोंमें भी जानभृति पोत्रायण, प्रवाहण, प्रवर्द्धन आदि क्षत्रियाका ही विशेष उल्लेख ऐसे मामलामें पाया जाता है। प्रवाहणको तो साफ ही राजन्यबन्धु लिखा है। यहाँ तक कि पंचाग्निविद्याके प्रकरणमें छान्दोग्य (५।३।७) तथा बृहदारण्यक (६।२।८) दोनों ही उपनिषदोंमें साफ ही लिखा है कि जब आरुणिने अपने पुत्र श्वेतकेतुमें साफ ही कह दिया कि प्रवाहणके पंचाग्नि-विद्या-सम्बन्धी प्रश्नोंका उत्तर मैं भी नहीं दे सकता, क्योंकि मैं भी यह जानता ही नहीं, और इसके बाद जब दोनों बाप-बेटोंने प्रवाहणके पास जाकर साफ ही कह दिया कि हम तो क्या हमारा बापदाद तक भी इसे नहीं जानते थे—उसलिये आप ही बनाइये, तो उस पहले तो बड़ा ताज्जुब और सकाच हुआ। फिर उसने कहा कि यदि ऐसा है तब क्या करूँगा, बताऊँगा जरूर ही, “यथा मात्व गौतमावदो यथेयं न प्राक्त्वन पुरा विद्या ब्राह्मणान् गच्छति” (छा० ५।३।७), “सहोवाच यथा नमत्वं गौतम मापराशस्त्रव च पितामहा यथेय विद्येत. पूर्वं न कस्मिश्चन ब्राह्मण उवाम” (बृह० ६।२।८)। इतना ही नहीं, वहाँ तो यह भी लिखा है कि कोई भी ब्राह्मण यह विद्या तब तक जानता ही न था। छान्दोग्यमें यह भी लिख दिया है कि शासनकार्य क्षत्रिय ही करते थे और उन्हींको इसकी खाम जरूरत भी हाती थी। इमालिये ही शायद दूसर जान न सके। किन्तु वही लोग जानते थे—“तस्माद् सर्वेषु लोकेषु क्षत्रियस्यैव प्रणामनमभूदिति तस्मैहोवाच” (५।३।७) जो भी हो, बात बड़ी मजेदार है। यह ब्राह्मणोंके इस दावेपर आघात भी करती है कि विद्या उन्हींकी चीज है और वही दूसरोंको सिखाते हैं सिखा सकते हैं। परन्तु हमें यहाँ केवल इतना ही कहना है कि विद्वान क्षत्रिय राजे ही राजर्षि कहे जाते थे। वही इस योगका भी जानते थे। जनकके बारेमें तो आख्यायिका ही है कि शुकदेव आदि महापुरुष उन्हींसे ब्रह्मविद्या सीखने गये थे।

कृष्णके कहनेका तात्पर्य यही है कि इस लम्बी मूढ़तमें, जिसमें कि त्रेतायुगका अधिकांश और प्रायः सारा द्वापर गुजरा, कोई इस योगका सिखाने-पढ़ानेवाला रही नहीं गया। इसीलिए धीरे-धीरे लोग इसे भूल गये। जब पर-

म्परा या पठन-पाठन की प्रणाली चालू रहे तभी ऐसी बातें प्रचलित रहती हैं। जब वही न रही तो इनका मिट जाना या लुप्त हो जाना स्वाभाविक ही है। महाभारतवाले युद्धका समय तो द्वापरका अन्त या द्वापर और कलिका संधिकाल हो माना जाता है और इध्वाकुसे लेकर तब तककी मुद्दत बहुत बड़ी थी इसमें कोई शक हुई नहीं। फलतः यह विद्या भूल गई। यह आम लोगोंके समझकी तो चीज हुई नहीं। इसे तो विशेषज्ञ और पूरे जानकार ही बता सकते हैं और वे होते ज्यादा हैं नहीं। फिर कौन किसे बतायें? इसीलिए कृष्णने अर्जुनको साथी, श्रद्धालु तथा प्रेमी समझके ही बताया है। यही कह भी दिया है। गोपनीय और दुर्बाध चीज यदि योंही सबोंको बताई जाय तो एक तो लोग समझेंगे उसे खाक नहीं। दूसरे उसकी कीमत भी जाती रहेगी। समझदार लोग भी मान बैठेंगे कि कोई ऐसी ही वंसी चीज है। फलतः उस तरह भी खत्म होई जायगी।

पहले तो नहीं। मगर कृष्णकी यह बात सुनके अर्जुनको चट खयाल आया कि तैं, यह क्या कह रहे हैं कि मैंने सृष्टिके शुरूमें विवस्वानको यही बात सिखाई थी? यह तो असंभव है, गैरमुमकिन है। कृष्णका तो जन्म-कर्म सब कुछ मैं जानता ही हूँ। मेरे तो मामूके पुत्र ही ठहरे। फिर यह कैसे कह दिया कि मैंने विवस्वानको इनका उपदेश दिया? यह कैसे मानूँ? इसी बातको इस तरह—

अर्जुन उवाच

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥४॥

अर्जुनने पूछा—आपका जन्म तो इधर हालमें ही हुआ है और विवस्वान तो बहुत पहले पैदा हुए थे। (तब) कैसे मानूँ कि आपने ही शुरूमें (उन्हें यह चीज) बताई थी? ॥४॥

श्रीभगवानुवाच

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परन्तप ॥५॥

श्री भगवानने उत्तर दिया—हे अर्जुन, हे परन्तप, मेरे और तुम्हारे भी बहुतरे जन्म हो चुके हैं। मैं उन सबोंको ही जानता हूँ। (हाँ) तुम नहीं जानते ॥५॥

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥६॥

बेशक, मैं जन्म-रहित हूँ मेरी आत्मा निर्विकार है और मैं सभी सत्ता-धारियोंका शासन करनेवाला भी हूँ । (ताहम) अपनी प्रकृतिके नियमोंके अनुसार ही मैं अपनी मायासे ही जन्म लेता हूँ ।६।

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृतम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥८॥

हे भारत, जभी-जभी धर्मका ह्रास या खात्मा होता है और अधर्मकी वृद्धि हो जाती है तभी-तभी मैं अपना शरीर बनाता हूँ । (इसीलिए) भले लोगोंकी रक्षा, बुरे लोगोंके नाश और धर्मकी जड़को मजबूत करनेके लिये मुझे समय-समयपर जन्म लेना ही होता है ।७।८।

इम अवतारके मिद्धान्तका क्या दार्शनिक रहस्य है और उसपर "प्रकृति स्वामधिष्ठाय" (४।६), मे दिव्य ।(४।९) मे "दिव्य" तथा 'आत्ममायया' कहनेसे क्या प्रकाश पड़ता है, आदि बातोंका विस्तृत विवेचन कर्मवाद और अवतारवादके प्रकरणमें पहले ही किया जा चुका है । इन श्लोकोंका अभिप्राय समझनेके लिए उसे पढ़ लेना जरूरी है । हाँ, यह बात जुदी है कि अर्जुनके प्रश्न और कृष्णके उत्तरमें यह प्रश्न पैदा हो जाता है कि क्या उस समय तक पुनर्जन्म तथा अवतारवादका मिद्धान्त प्रचलित या सर्वमान्य नहीं हुआ था ? क्योंकि यदि होता तो अर्जुन भी जानता ही रहता । फिर पूछना क्यों ? और कृष्ण भी अवतार कहके ही आगे बढ़ जात । दलीले न देते । मगर यह विषय बड़ा है और गीता हृदयके तीसरे भागके लिये हो इमे छोड़ना ठीक है । यहाँ यही कहना है कि "बहनि मे व्यतीतानि" श्लोकमें कृष्णने अर्जुनको ऐसा ही मुँहतोड़ उत्तर दिया है जैसा उसका प्रश्न था । उनने साफ ही कह दिया है कि तुम्हें मेरे इम कथनमें बेशक आश्चर्य हुआ होगा । यह बात तुम्हारे माथेमें आई ही न होगी । मगर इसमें आश्चर्य क्या है ? ऐसी हजारो बातें हैं जो तुम्हारे माथेमें आ न सकी हैं । तुम्हें क्या पता कि हमारे और तुम्हारे हजारो जन्म हो चुके ? खूबी तो यह कि तुम्हें उनकी जरा भी, यहाँ तक कि अपने जन्मोंकी भी, जानकारी तक नहीं है । फिर मेरे जन्मोंको कैसे जानोगे ? मगर मैं तो सब कुछ जानता हूँ न ? मैं तो अपना भी और तुम्हारा भी शुरूसे आज तक का कच्चा चिट्ठा जानता हूँ । तुम कितनी बार

कहाँ कैसे जनमे, तुमने क्या-क्या किया, मैं भी कब-कब कहाँ कैसे जन्म लेके क्या-क्या करता रहा, यह सब कुछ बखूबी जानता हूँ, जैसे आँखोंके सामने ही यह बातें नाच रही हों ।

जाननेका यह मतलब नहीं है कि लोगोंसे सुनके या किताबें पढ़के जानकारी हासिल कर ली जाय । ऐसी जानकारी तो अर्जुनको भी हासिल सकती थी । इतिहास पढ़-सुनके तो सभी लोग जानें कितनी ही बातें जान जाते हैं । फिर अर्जुनमें ही क्या कमी थी कि इतना भी नहीं जान पाता ? और वैसे समझदार आदमीके लिये, जिमने स्मृतिकारोकी भी घञ्जियाँ शुरूमें ही उड़ाई थीं और उनके तर्कोंको अमान्य कर दिया था, कृष्णका यह कहना कि तुम कुछ नहीं जानते हो कहाँ तक ठीक हो सकता है, यदि उस जानकारीका यही अभिप्राय हो ? इसीलिये पाँचवे श्लोकमें जो 'वेद' क्रिया लिखी है, उसका अर्थ प्रत्यक्ष अनुभव या साक्षात्कार ही है । इसीलिये आगे के ९वें श्लोकमें इसी जानकारीके मानीमें इसी विद घानुसे बने और वेदके ही अर्थमें प्रयुक्त वेत्ति क्रियाका 'तत्त्वतः' विशेषण दिया गया है । इससे तत्त्वज्ञान ही उसका अभिप्राय सिद्ध होता है और तत्त्वज्ञानका अर्थ हमेशा साक्षात्कार ही माना जाता है । वह ऐसा ज्ञात हो जैसे कि आँखोंके सामने कोई चीज खड़ी हो । कृष्णको पूर्ण आत्म-साक्षात्कार रहनेके कारण ऐसा ही ज्ञान था । मगर अर्जुनको न था । उसे अगर कुछ भी थी तो केवल धुँधली स्मृति या पढ़ी-सुनी बातोंकी याद मात्र । इसीलिये उसे धीरेसे कृष्णने हँसने-हँसते इन्ही शब्दोंमें एक कनेठी दे दी कि तुम्हें क्या मालूम कि मैंने कब कहाँ जन्म लिया था, मैं कब कहाँ मौजूद था ! वेद शब्द उपनिषदोंमें ऐसे ही देखनेके मानीमें बराबर आया है ।

इसीलिये कृष्णने आगे यह भी कह दिया है कि जिस तरह मैं यही बैठा अपने तमाम अवतारों और तुम्हारे तथा दूसरोंके अनेक जन्मोंकी सारी बातें जैसे आँखों देख रहा हूँ, वैसा ही अनुभव जिमें हो वही जीवन्मुक्त है । मुझमें और उसमें जरा भी भेद नहीं रह जाता । अपने भीतर जो कुछ होता हो जैसे उसका करारा और ताजा प्रत्यक्ष अनुभव होता है वैसा ही अनुभव जब सारे संसारके सम्बन्धमें होने लगे, जिमें "आत्मोपम्येन सर्वत्र" (६।३२) में कहा है, तभी "सर्वभूतात्मभूतात्मा" (५।७) कहना चरितार्थ होगा । यों ही बातें करने और पढ़ी-सुनी बातें दुहरानेसे ही नहीं । अतएव इसी दर्शन एवं अनुभवकी कोशिश होनी चाहिए ।

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥९॥

हे अर्जुन, हमारे इस अलौकिक जन्म और कर्मको जो इसी तरह—मेरी ही तरह—ठीक-ठीक साक्षात् अनुभव करता है वह शरीरको छोड़के—मरनेपर—फिर जन्म नहीं लेता (और) मुझीमें मिल जाता है—मेरा ही रूप बन जाता है । १।

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥१०॥

(यह कोई नई बात नहीं है । पहले भी) जिनके राग, भय एवं क्रोध निर्मूल हो गये थे, जो मुझ आत्माके सिवाय औरकी पर्वा न करके आत्मामे ही रम चुके थे (और इस तरह) जो जानरूपी तप के प्रभावसे पवित्र हो चुके थे ऐसे बहुतसे लोग मेरा स्वरूप—परमात्मा या ब्रह्म—बन चुके हैं । १०।

दसवे श्लोकके पूर्वाद्धिके देखनेसे तो और भी साफ हो जाता है कि पूर्व जो जानकारी की बात कही गई है वह आत्मसाक्षात्कार रूप ही, जिनके होते ही वामदेव एकाएक बोल बैठे कि मैं ही तो मनु, सूर्य आदि सब कुछ बना था—तद्धित्तपय्यन्ऋषिर्वाग्मदेवः प्रतिपेदेऽहमनुरभवं सूर्यंश्च” (बृहदा० १।४।१०) । इसीलिये इसी मंत्रमें आगे माफ ही कह दिया है कि आज भी जिसे ऐसी दृष्टि मिल जाय वह भी ममस्त संसारका रूप बन जाता है—ममस्त जगत् को अपना स्वरूप ही देखने लग जाता है—‘तदिदमप्येतर्हि य एवं वेदाहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति ।’ यह भी देखा जाता है कि इसी मंत्रमें ‘वेद’ शब्द आया है और देखने या दृष्टिके मानीमें ही ‘पश्यन्’ आया है इसीलिये हमने जो पहले कहा है वही अर्थ वेदका है । ९वे श्लोकमें दिव्य कहनेका यह भी अभिप्राय है कि अवतारोंके जन्म और कर्म असाधारण होते हैं, नकि हम लोगो जैसे । उनकी दृष्टि और शक्ति दबी न होके व्यापक होती है । पूर्वके ६, ७ श्लोकोंमें जो आत्मा शब्द बार-बार आया है उसका भी यही अभिप्राय है कि आखिर मैं तो आत्मा ही ठहरा । इसीलिये जो मुझे आत्मा माने-जानेगा वह तो मेरा रूप हई, होई जायगा ।

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्तमानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥११॥

हे पार्थ, जो लोग जिस दृष्टिसे मेरे निकट आते हैं—मुझे जानते-मानते—हैं मैं (भी) उन्हें वैसा ही मानता-जानता हूँ । (यह समझ लो कि) सभी मनुष्य मेरे ही रास्ते पर चलते हैं । ११।

कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥१२॥

इस संसारमें जो कर्मोंकी सिद्धि चाहते हैं वह (सभी प्रकारके) देवताओंका यज्ञपूजन करते हैं। क्योंकि इस मनुष्य लोकमें कर्मोंकी फलोंकी प्राप्ति जल्दी ही होती है। १२।

(इन दो श्लोकोंमें जो बात कही गई है वह है तो गीताकी अपनी खास चीज ही। इसका बहुत विस्तृत निरूपण भी हमने श्रद्धापूर्वक कर्मोंके विचारके समय किया है। मगर इसका तात्पर्य पहलेके श्लोकसे भी है। गीताका यह एक मुख्य मन्तव्य है कि जोई दिल-दिमागमें आये ईमानदारीके साथ वही जबानसे बोलें और हाथ-पाँवसे करे तो कन्याण ही कल्याण समझिये। यही स्वधर्म-पालनका वास्तविक अर्थ है और यही बात इन दो श्लोकोंमें भी कही गई है। पहले श्लोकसे मिलान करनेपर यह अभिप्राय स्पष्ट हो जाता है कि जिनको वह दिव्य दृष्टि प्राप्त हो जाती है, जिसे आत्ममाक्षात्कार कहते हैं, वह तो ब्रह्मरूप ही होते, ब्रह्मत्वको प्राप्त हो जाते हैं “ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्येति” (बृहदा० ४।४।६)। लेकिन जिनकी वह दृष्टि न हो वह अनेक प्रकारके होते हैं। कोई तो ईश्वरको आराध्य-देव मानके पूजा-यज्ञ करते, कोई इन्द्र-उपेन्द्रादिके रूपमें उसे पूजते मानते कोई और भी देवी-देवताकी ही स्मरणमें उसे याद करते और संतुष्ट करना चाहते, कोई पितरोंके रूपमें ही उसको स्मरण करने और कोई भूत प्रेतादि मानकर ही मंत्रतंत्रादि से उसे अनुकूल करना चाहते हैं। इसी दृष्टिको विभिन्नताके अनुकूल उनके उद्देश्य भी अलग-अलग होने हैं। यही बात, ‘कामैस्तेस्तैः’ आदि (७।२०-२३) और ‘यजन्तेमात्त्विका’ (१०।४) में भी कही गई है।

इस प्रकार भगवानको आत्मा समझनेपर जब मनुष्य भगवानका रूप बन जाता है तो अन्य देवता, देवी आदि जिसे किसी रूपमें भगवानको मनुष्य समझे-मानेगा वह वही होगा, इसमें शककी जगह हई कहा? बेशक ईमानदारीका सवाल है। दिलमें ऐसा ही मानके काम करनेवालोंकी ही बात है। श्रद्धाका यही मतलब है। आमतौरमें ऐसा पूजा करनेवाले मन्त्र श्रद्धा और विश्वासके साथ ही ऐसा करते हैं। जो लोग मनमें ममज्ञें कुछ और कहीं कुछ वे ऐसा शायद ही होते हैं। वे लोग न पूजापाठके झमेलोंमें पतने भी नहीं। इसीलिये यह कहना भी ठीक ही है कि सभी मनुष्य मेरे ही रास्ते पर चलते हैं। क्योंकि नियम यही है। अपवादमें ही शायद कोई ऐसा न करते हो। भगवान ता सभीकी आत्मा ठहरे। वैसे ही अनुभव वह करते भी थे जब बोल रहे थे। इसीलिये जय मनुष्य किसी भी देव दानवकी पूजा करेगा तो जरूर ही भगवानकी ही ओर जायेगा। उसका रास्ता वही होगा जो भगवानका है—जो उसकी ओर ले जाता है। यह ठीक है कि वह सीधा राजमार्ग न होके पगदंडी और टेढ़ा-मेढ़ा रास्ता है, जो चक्कर काटके

जाता है। इमोलिये तो महिम्नस्तोत्रमें पुष्पदन्तने साफ ही बह दिया है कि चाहे किसीकी पूजा करे या किसीको जाने-माने, मगर घूम-फिरके सभी भगवानकी ही तरफ जाते हैं। जंमे वर्षा या बर्फका सभी पानी घूम फिरके ममुद्रमे ही जाता है,—“रुचीना वैचित्र्यादजुकुटिल नानापथजुपाम्, नृगामेको गम्यस्त्वमसि परसामर्णव इव ।”

मनुष्य-लोकमे सिद्धि, कर्मोंके फलोकी प्राप्ति या कर्मोंमे मफलता जल्दी होनी है, यह भी ठोक ही है। जा सुविधाये, जो अनुकूलताएँ मनुष्यको हासिल है वह पशुपक्षी या देवदानव किमोको भी नहीं मिली है, नहीं मिल सकनी है। यहीकी कमाईसे तो उन शरीरोमे जाया जाता है। इसीलिये उन्हे भोग-योनि या भोगने-वाले शरीर और मानव देहको कर्म-योनि माना है। भला पढने-लिखने, सोचने-विचारनेसे, समाधि आदि करनेकी सुविधाये और किसे प्राप्त है, सिवाय मनुष्योंके ? यहाँ तक कि वह अपने यत्नसे भगवान हो जाता है। मगर दूसरे ऐसा कर नहीं सकते। देवता लोगोंका तो ज्यादासे ज्यादा यही होता है कि अपनी जगहसे फिर इसी मनुष्य लोकमे आते हैं। वे यही यत्न करके सब कुछ प्राप्त करने भी हैं—“क्षीणे पुष्ये मर्त्यलोकं विशन्ति” (९।२१)। इसीलिये इसी शरीरमे अलम्य अवसर मिलता है कि दिव्य दृष्टि तथा आत्ममाक्षात्कार प्राप्त कर ले।

अब यह प्रश्न हो सकता है कि क्यों लोग सीधे भगवानमे न लगके देवी-देवताओमे फमते हैं ? वे गलत या चक्करवाले रास्तमे क्यों पडते हैं ? मीवा रास्ना क्यों नहीं पकडते ? यदि कहा जाय कि प्रकृति या स्वभावके अनुमार ही ऐसा होता है और प्रकृति तो हरेक की भिन्न-भिन्न हाती ही है, ता प्रश्न होना है कि जुदा-जुदा प्रकृति या विभिन्न स्वभावके शरीर बने ही क्यों ? इनकी जरूरत ही क्या थी ? और इन्हे बनाया किसने ? यदि कहे कि भगवानने बनाया ता उसने ऐसा क्यों किया ? विभिन्नता लानेमे उसका प्रयोजन क्या था ? और अगर उसने ही यह सब कुछ किया तो समूचे करने-धरनेकी जवाबदेही उसी पर आनी चाहिये, न कि किमी ओर पर। इतना ही नहीं। इतना बडा पैवारा फैलाने, अमंख्य प्रकारके शरीरो एव पदार्थोंके बनानेका सकट और इम कामका बुरा-भला ननीजा क्या उमे न भोगना पड़ेगा ? अगर नहीं, तो दूसरे लोग अपने कर्मोंका फल क्यों भोगे और वह न भोगे ? नियम-कायदा तो एक ही ढग का होगा, न ? होना चाहिये न ?

इन्ही बातोंका उत्तर आगे लिखा है। उसका मतलब यही है कि सृष्टिमें अनेक प्रकारके कामोंका बँटवारा गुणोंके ही अनुसार बने स्वभावके ही अनुकूल

हुआ है। जिसके दिल-दिमाग, शरीर और इन्द्रियोंमें जिस गुणकी प्रधानता है उसीके अनुसार उसके कर्म होते हैं। ऐसी गुण विभिन्नता होने ही क्यों पाई इसका उत्तर भी यही है कि पहले जन्मके कर्मके अनुसार ही सभी बातें होती हैं। जो जिस चीजका अभ्यास करेगा उसे वही याद आयेगी और उबर ही वह झुकेगा। इसीलिये कहा गया है कि मरनेके समय उससे पहलेके अभ्यासके अनुसार जो बात, जो चीज याद आयेगी उमी शरीरमें उसीके अनुकूलगाली परिस्थितिमें जन्म लेगा। इस तरह आगे बढ़ते जायेंगे। शुरूमें क्यों ऐसा हुआ यह प्रश्न तो होता ही नहीं; क्योंकि संसारका शुरू न मानके इसे अनादि मानते हैं। यह ठीक है कि कर्मों और गुणोंको सारी व्यवस्था भगवानके बिना नहीं हो सकता है। इसीलिये वही यह सब कुछ करते हैं। मगर न तो इसका फल ही वे भोगते और न इनसे परोशानी ही उठाने ! क्योंकि उन्हें तो आत्मज्ञान है न ? वह तो अपनेको अकर्ता और अभोक्तः बेलग—देखते हैं न ? श्लोकमें जो चातुर्वर्ण्यं या चारों वर्णोंकी बात है वह दृष्टान्तके रूपमें भारतमें उम समय प्रचलित चीजको ही खयाल करके है। असलमें कर्मोंके अनेक विभागों और उनकी व्यवस्थासे ही मतलब है। श्लोकमें कर्म शब्द पूर्वके या प्रारब्ध कर्म और आगे होनेवाले कर्म—इन दोनों—का ही वाचक है। इसका पूरा विवरण कर्मवादमें मिलेगा।

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्यकर्तारमव्ययम् ॥१३॥

चारों वर्णोंको मैंने ही गुणों और कर्मोंके बँटवारेके अनुकूल ही बनाया है। (लेकिन) इनका बनानेवाला होता हुआ भी मैं निर्विकार और अकर्ता हूँ, ऐसा जान लो ॥१३॥

न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥१४॥

(क्योंकि) न तो मुझमें कर्म चिपकते ही हैं और न मुझे उन कर्मोंके फलोंकी आकांक्षा ही है। (फिर मुझे इनसे ताल्लुक ही क्या ? यही नहीं) जो कोई दूसरा भी मुझे इसी तरह साक्षात्कार कर लेता है वह भी कर्मोंमें (हर्गिज) बँध नहीं सकता ॥१४॥

यहाँ उत्तरार्द्धमें जो 'अभिजानाति' क्रिया है उसका पहलेकी ही तरह साक्षात्कार ही अर्थ है। इसीलिये तत्त्वका जगह 'अभि' शब्द उममें जुटा है, जिससे उसका अर्थ होता है अच्छी तरह जानना। इसीको विज्ञान भी कहते हैं। अभिजानातिके ही अर्थमें अभिज्ञान बनता है, जिसका अर्थ है पहचान या परिचय करा देनेवाला। शकुन्तलावाली अँगूठी देखते ही दुष्यन्तकी आँखों के सामने

उसकी मूर्ति नाच उठी। इसीलिये अभिज्ञान शाकुंतलमें उसी अंगूठीको अभिज्ञान माना गया है। जो लोग ईश्वरके अकर्तृत्व और निःस्पृहत्वका अपने ही भीतर साक्षात्कार करने लगे अनुभव करने लगे, वह तो स्वयं ईश्वर ही हो गये। फिर उन्हें कर्मोंका बन्धन कैसा ?

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वेरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वंः पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥

(यही कारण है कि) मुक्ति चाहनेवाले पुराने लोगोंने भी ऐसा ही समझके कर्म किया था। इसीलिये तुम भी पुराने लोगोंके द्वारा किये गये इस अत्यन्त प्राचीन कर्मको ही करो। १५।

इम श्लोकमें 'मुमुक्षुभिः' के साथ 'अपि' को जोड़के यह अर्थ किया है कि मुमुक्षु या मुक्ति चाहनेवाले लोगोंने भी कर्म किया था। इसका आशय यह है कि जो लोग पूर्ण आत्म ज्ञानवाले जावन्मुक्त थे उनमें तो क्रिया ही थी। मगर इम दशाकी प्राप्तिकी इच्छा या मोक्षकी कामनावालोंने भी किया था। इसलिये तुम्हें भी हर हालतमें गृही करना होगा, चाहे मुक्त हो, या मुमुक्षु—मोक्ष चाहनेवाले। अब इसमें एक ही दिक्कत रह जाती है 'कि ऐसा ही समझके'—'एवं ज्ञात्वा'—का मेल दोनों अर्थोंसे कैसे खायगा। ऐसा समझनेके तो मानी है यही समझना कि न तो मझमें कर्म लिपट सकते और न मुझे उनके फलोंसे कोई काम है। और मुक्त या आत्मज्ञानी भले ही ऐसा समझे और उसका समझना ठीक ही है। फिर भी जो मोक्षकी इच्छावाला है वह ऐसा साक्षात्कार कैसे कर सकता है ? यह तो उसके लिये अमभव है। इसीलिये उसके सम्बन्धमें इसका यही आशय है कि ऐसे साक्षात्कारको उद्देश्य करके ही उसने भी कर्म किया। ऐसा उद्देश्य तो ठीक ही है। उसमें बन्धन तो हर हालतमें होगा ही नहीं।

अब यहाँ पर एक नई बात उठ खड़ी होती है। कृष्णके दिलमें यह खयाल आ सकता था कि कहीं ऐसा तो नहीं कि कर्म करो, कर्म करो यही बात गहरहके कहनेसे अजुन समझ बैठे कि कृष्णको कोई गर्ज है, तभी तो बारबार ऐसा कहते रहते हैं, यहाँ तक कि जब तक जो बात पूछना भी नहीं हूँ तभी तक वह बात भी इस अभागे कर्मके बारेमें कह डालने और चट कह बैठते हैं कि कर्म करो ही। यह समझना कोई अस्वाभाविक भी नहीं। खूबो ता यह थी कि कृष्ण एक तो बहुत बातें यो ही बोल गये। दूसरे बातें ही कह जाते तो भी एक बात थी। मगर वह तो कर्म करो, करोका तूफानसा मचाये हुए थे। इसलिये शक-शुभे और ऐसे खयालोंकी गुंजाइश जरूर थी और पूरी थी।

इसीके साथ यह बात भी थी कि अब तक कर्म और, उसके त्याग या संन्यासकी बात आई जरूर थी और उसे कब मानना और कैसे मानना, कब नहीं मानना वगैरह बातें भी कही गई थीं जरूर। मगर कर्म और कर्म त्याग या उल्टाकर्म—विकर्म—किस सूरतमें कैसे होता है और क्यों, यह चीज अब तक कही गई न थी। यह बड़ी बात है। किन-किन हालतोंमें कैसे कर्म ही कर्मका त्याग या विकर्म बन जायगा—क्योंकि अकर्म शब्द जो आगे आया है उसका कर्म त्याग और विकर्म—विपरीत कर्म—भी अर्थ है, इसीलिये १७वें श्लोकमें विकर्म शब्द आया भी है—और किस दशमें कैसे अकर्म ही कर्म बन जायगा, इसका जानना निहायत जरूरी था। नहीं तो कर्मका एक महत्त्वपूर्ण पहलू छूट ही जाता। इ मलिये भी कृष्णको आगेकी बातें कहनी पड़ी है।

जो लोग ऐसा समझते हैं कि आगेके श्लोकोंमें कर्म और अकर्मकी परिभाषा या उनके लक्षण लिखे हैं वह भूलते हैं। यदि यह बात होती तो बारबार इन्हीं शब्दोंका प्रयोग न करके कुछ और शब्द बोलते। नभी तो पता चलता कि कर्म यह है और अकर्म यह है। मगर कृष्णन तो ऐसा नहीं किया है। इसलिये यही मानना पड़ेगा कि उन्हें परिभाषा नहीं करनी है। किन्तु यही बतलाना है कि जिसे आमतौरसे लोग कर्म मानते हैं वही कर्म त्याग और विकर्म भी कैसे बन जाना है और जिन्हें अकर्म—कर्म त्याग या विकर्म—मानते हैं वही कर्म कैसे बन जाते हैं। यही वजह है कि पहले (१६वें) श्लोकमें प्रथमान्त और द्वितीयान्त कर्म तथा अकर्म बोलनेके बाद और १८वेंमें ये बातें बतानेके पूर्व १७वेंमें 'कर्मणः' 'अकर्मणः' और 'विकर्मणः' इन तीनोंको षष्ठ्यन्त रखते हैं। इससे एक तो पहलू या आगेके अकर्म शब्दसे विकर्म भी लेना उगा यह अभिप्राय निकलना है। दूसरा यह कि इन तीनोंके स्वरूप या लक्षणको न जानके इनके सम्बन्धमें ही कुछ जानना जरूरी है।

श्लोकमें कवि शब्दका अर्थ है अत्यन्त सूक्ष्म और भूत-भविष्यको भी देख सकने वाला। उसकी भीतरी आँखें ऐसी हैं कि गहनसे गहन और बारीकसे भी बारीक बाने देख सकें। वेदोंमें "कविः गनीषी परिभूः स्वयम्भूः" शब्दोंमें परमात्माको कवि कहा है।

असलमें चौथे अध्यायका निजी विषय यहीसे शुरू होता है।

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः।

त्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥१६॥

कर्म क्या है (और) अकर्म क्या है इस सम्बन्धमें अलौकिक विद्वानोंको भी

धपलेमें पड़ जाना पड़ा है । इसीलिये तुम्हें कर्म (की सारी बातें और बारीकियाँ) बता दूँगा जिन्हें जानकर गलती और बुराईसे बच सकोगे । १६।

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥१७॥

कर्मके सम्बन्धमें भी बहुत कुछ जानना जरूरी है और विकर्मके सम्बन्धमें भी । (इसी तरह) अकर्म—कर्म त्याग—के सम्बन्धमें भी अनेक बातें जाननेकी हैं । क्योंकि कर्मकी बात बड़ी पेचीदा है । १७।

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृन् ॥१८॥

जो आदमी कर्ममें ही अकर्म—कर्म त्याग और विकर्म—(भी) देखता है और अकर्म—कर्म त्याग एवं विकर्म—में ही कर्म (भी), वही सब लोगोंमें बुद्धिमान है और योगी है और वही सब कुछ कर सकता है । १८।

यहाँ कई बातें विचारणीय हैं । सबसे पहली बात तो यही है कि सीधे ढंगसे यह हर्गिज नहीं मान लेना चाहिए, कर्मके बराबर अकर्म ही देखना चाहिए या अकर्ममें कर्म ही । आपाततः देखनेमें तो यही प्रतीत होता है कि यहाँ आलंकारिक विरोधाभासके रूपमें ही गीताके सिद्धान्तका वर्णन है । इसलिए विरुद्ध या उल्टी ही बातें देखनेका सिद्धान्त इसमें होना चाहिए ऐसा ही मालूम होता है । मगर गीता तो अलंकारका ग्रन्थ है नहीं । यह तो हमारे प्रतिदिनके व्यवहारों, हँसचलों, मंघर्षों एवं कर्मोंके करने-न करनेके दार्शनिक सिद्धान्त बताके तत्सम्बन्धी कायदे कानूनका संग्रह (Manual) जैसा ग्रन्थ है । इसीलिए जो बातें बराबर होती हैं और जिन्हें व्यावहारिक या असली बातें कहते हैं उन्हें मिटा देने या भुला देनेसे तो गीताका काम चल सकता नहीं । तब तो यह कीचड़में ही जा फँसेगी और इसका मूल्य भी न रह जायगा । तब गीता वह चमकता हीरा न रह जायगी जैसा मानो जाती है ।

इस दृष्टिसे देखने पर इस श्लोका अर्थ ऐसा हो जाता है कि जो आदमी कर्ममें कर्म तो देखता ही है, या यों कहिये कि कर्मको कर्म तो जानता-मानता है; लेकिन उसमें अकर्म यानी कर्मका त्याग और विकर्म भी समझता है । इसी तरह जो अकर्म यानी कर्मके त्यागमें भी कर्मका त्याग तो समझता ही है; मगर कर्म और विकर्म या विरोधी कर्म-निन्दित कर्म—भी देखता है । ऐसे ही जो अकर्म यानी विकर्म या निषिद्ध कर्मको भी विकर्म तो मानता ही है; मगर उसे कर्म-त्याग और कर्म भी जानता है । वह सबोंमें बुद्धिमान है, वही युक्त या योगी है

और वह बेघडक कोई भी—सभी—कर्म कर सकता है, करता है। उसे कोई काम करनेमें खतरा तो नजर आता नहीं। फिर हिचक क्यों होगी? इम तरह आत्मज्ञानी या योगीकी दृष्टि या नजरको कर्मके बारेमें बहुत ही व्यापक बन जानेकी बात इस श्लोकमें कही गई है। निचोड यही है कि वह हमेशा यही मानता है कि कोई भी कर्म, जिसे व्यवहार, समाज या शास्त्रने अनुमोदित किया है, कर्म भी हो सकता है, कर्म-त्याग भी और विकर्म, दुःकर्म, या पाप भी। इसी तरह वह यह भी मानता है कि शास्त्रीय या समाज-अनुमोदित कर्मोंका त्याग भी त्याग तो रहता ही है। साथ ही साथ वह कर्म और विकर्म भी बन सकता है और विकर्म भी विकर्म होनेके साथ ही कर्म या कर्म-त्याग हो जाता है, हो जा सकता है। मालूम होता है, कोई जादूमंतर या कारामात है जो इनके रूपोंको बदल देती है अगर उसका प्रयोग किया जाय और अगर न किया जाय तो ये ज्योंके त्यों रह जाते हैं। कोई ऐसी जड़ी-बूटी, ऐसी औषधि है जिसे गीताने बताया है।

अब इन तीनोंका दृष्टान्त ले सकते हैं। हल जोतनेकी बात लीजिए। एक हलवाहा ईमानदारीसे हल चलाता है। यही उसका कर्म है। यह कर्म बना रहेगा जब तक वह मजदूरी या खेती-गृहस्थीके सफल होनेके खयालसे ही यह काम करता रहेगा। मगर ज्योंही इन नतीजों या परिणामों—फलों—की पर्वा उससे जाती रही; फलन कर्माक्ति या फलामक्ति छोडके वह हल चलाने लगा; जैसा कि किसीने पकडके जडभरतम् हल चलवाया था। बस वही कर्म अकर्म बन गया। क्योंकि पहली—कर्मकी—हालतमें जो उसे डर-भय रहता था या काम बिगड़नेका खतरा रहता था वही तो इमे कर्म बनाये हुए था आर नही अब जाता रहा। जिससे वह उम कर्ममें बेलाग हो गया। लेकिन ऐसा भी होता है कि हमारे पडोसीमें हमारी कटाकटी चल रही है। पद-पद-पर हम उमे चिढाना और दिक् करना चाहते हैं। ऐसी ही हालतमें उमकी खेती का ऐन मोका बिगड रहा है। हजार कोशिश करके भी वह न तो हल ही या सकता है और न चलाई सकता है। फलन तिलमिलाया हुआ है। एक उमी समय हमने अपना हल उठाया आर उमे दिक्के बिना जरूरत ही हम किसी खेतमें चलाने लगे। ऐसा भी हो सकता है कि पडोसीकी जैसी ही अपनी जरूरतको पूरा करनेके बजाय हमने उसके किसी प्रचड गन्धुको ही जान-बूझके अपना हल उमके सामने ही दिया। बस, यह हमारा विकर्म या दुःकर्म हुआ। क्योंकि नाहक दूसरेका दिल दुखाना ही उमका लक्ष्य जो है।

इसी तरह कर्मके त्यागको भी ले। यदि हमारे सामने किसी गरीब या

निर्दोषको कोई जालिम पीटता हो तो उसकी रक्षा करनेके लिए दौड़ पडना हमारा कर्तव्य है। मगर हम उसे नहीं करते हैं। यही कर्मका त्याग हुआ। मगर इमकी तीन हालते होनेमे इसके भी तीन रूप हो जाने हैं। यदि हम जान-बूझके उसका मददको न जाये तो यही कर्म त्याग होगा या विकर्म या पाप। यदि चाहते हुए और भरसक यत्न करने पर भी न जा सके; क्योंकि किसीने हमें कसके पकड़ लिया या बाँध दिया हो, तो कर्मका त्याग या अकर्म होते हुए भी यही हो गया हमारा कर्म, जिसे अच्छा काम, सत्कर्म या पुण्य कहिये। मगर ऐसा भी हो सकता है कि हम ऐन मौके पर इधर समाधिस्थ हो गये और उधर वह पीटपाट शुरू हुई। हमने सारी तैयारी पहलेसे ऐसी कर ली थी कि रुकना कथमपि संभव न था। या ऐसा भी हो सकता है कि हममे आत्मानन्दकी ऐसी मस्ती हो कि मध-बुध होई न। ऐसी दशामे उसकी मददके लिये हमारा न जाना सचमुच कर्म-त्याग है।

अब रही विकर्मकी बात। माधारणत हिंसा बुरी है, विकर्म है। फिर भी लोग उसे बराबर करते ही रहते हैं। इमीलिए वह विकर्मका विकर्षण ही रहेगी जब तक हम रोजा-राजगार, पेट या महज वैरविरोध आदिके खयालसे यह चीज करत रहेगे। मगर आम्बिर धर्म-व्याध भी तो कसाईका ही काम करता था। हालत यह थी कि एक तो कोशिश करके थक चुका था, फिर भी उससे उम्का पिंड छूट न सका। दमरे उसके करने या न करनेमे—होने या न होनेमे—और उसके परिणाम स्वरूप पैसे मिले या न मिले, या और कुछ हो या न हो, उसे किमा बात की जग भी पत्रा न थी—उमे अब्बल दर्जकी बेफिक्री थी, मस्ती थी। इमीलिए यह विकर्म उसके लिए अकर्म या कर्मोका सच्चा त्याग था। ऐसा हर सम्प्रदाय, हर आत्मज्ञानी कर सकता है, करता है। लेकिन मान ले कि वही धर्म-व्याध या दमरे ही इतनी दूर तक न पहुँचे हो। जीविकार्थ उन्हें कुछ न कुछ खामखा करना भी पडे। इमीके साथ कसाईका काम उनका खान्दानी पेशा होनेके कारण—जैसी कि धर्म-व्याधकी बात थी—उन्हे सुलभ होनेपर भी इससे बचनेकी सारी कोशिश उनने कर ली। मगर मजबूर हो गये और दूसरी जीविका मिली ही नहीं। ऐसी दशामे केवल जीविकाके खयालसे ही वही विकर्म या हिंसाका काम करनेपर भी वही उनके लिए कर्म या सत्कर्म हो जायगा। मनुस्मृतिके १२वे अध्यायमे लिखा है कि विश्वामित्रादि ऋषियोने कुत्ते आदिका मास खा-खलाके घोर दुष्कालमे प्राण तथा धर्म बचाये। छान्दोग्य उपनिषद् (१।१०।१-७)मे लिखा है कि हाथीके जूठ उड़द खाके उपस्ति ऋषिने प्राणों और धर्म दोनोंकी ही रक्षा की! इसलिये ऐसा तो होता ही रहता है।

हमने जो कुछ लिखा है वह अकर्ममें आनेवाली चीज है। व्यवहारमें भी ऐसा होता आया है, होता है और होता रहेगा भी। इसीलिये गीताके इस श्लोकका भी अर्थ ऐसा ही करना उचित है जो व्यवहारके अनुकूल हो। यह मान लेना कि कर्मको हमेशा अकर्म ही समझते और देखते रहे, निरी नादानी है। वैसी मनोवृत्ति जबतक न हो यह कैसे हो सकता है और यह मनोवृत्ति केवल योगीके बशकी नहीं है। माना कि उसने खुद ऐसी ही मनोवृत्ति की और वह असंग भी है। मगर कर्मोंका ताल्लुक तो आखिर दूसरोंसे भी होता है न ? और अगर वे ऐसा न समझें तो भी क्या उनके लिए भी वह अकर्म ही हो जायगा ? यह उलटी बात होगी। एक ही कर्म किसीके लिये सत्कर्म, किसीके लिये दुष्कर्म और किसीके लिये अकर्म या कर्मत्याग हो सकता है अपनी अपनी भावनाके अनुसार। यही बात हरेक कर्ममें निरपवाद लागू है। पूजा-पाठ, समाधि तकमें हिंसा तो होती ही है। और नहीं तो साँस लेने या शरीरकी रगडसे ही जानें लक्ष-लक्ष कीटाणु खत्म हो जाते हैं। इसीलिये अष्टावक्रने अपनी गीतामें कहा है कि नादानकी निवृत्ति या कर्मत्याग भी प्रवृत्ति या कर्म बन जाता है और विवेकीकी प्रवृत्ति भी निवृत्ति बन जाती है; “निवृत्तिरपि मृदस्य प्रवृत्तिरुपजायते। प्रवृत्तिरपि धीरस्य निवृत्तिफलभागिनी” (१८।६१)। इसमें ‘भो’के अर्थमें जो ‘अपि’ शब्द है वही हमारे आशयको व्यक्त कर देता है। २०वें श्लोकके ‘प्रवृत्तोऽपि’ वगैरह भी यही बात व्यक्त करते हैं।

हमने पहले ही कहा है कि चौथे अध्यायका अपना विषय इसी श्लोकसे शुरू होना है। इसके पहले तो हमारे तीमरे अध्यायके ही प्रसंगकी बातें आई हैं। यदि कोई भी विवेकी गौर करे तो यह जरूर मानेगा कि कर्म करने और उसके त्याग या संन्यासकी यह बागीकी निहायत जरूरी चीज है जो छूटी थी। इसीलिये गीताके चौथे अध्यायने इसे पूरा किया है। हममें भी अमल चीज है कर्मत्याग या संन्यास ही। हमीके बागमें तो उलझने पैदा होती है और लोग अंट-मंट कर बैठते हैं, मान बैठने हैं। लागांको धोके और भ्रम भी तो संन्यास या कर्मत्यागको ही लेके होते हैं। इसीलिये उमका भ्रामनोरसे स्पष्टीकरण यहाँ जरूरी था। यह संन्यास ज्ञानका माधन है और ज्ञानके बलसे ही यह होता भी है। इस प्रकार एक तरहसे इन दोनोंका परस्पर सम्बन्ध है—ये दोनों अन्योन्याश्रयवाले हैं यह बात भी आगे स्पष्ट की जायगी। इस तरह यही चीजें हम अध्यायके मुख्य विषय हैं। इसीलिये इसे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगके नामसे ही अन्तमें कहेंगे भी।

इस बातका निरूपण इस १८वें श्लोकसे ही शुरू होके २७वें तक चला जाता है। बीच-बीचमें एकाध बार ज्ञानकी बात प्रसंगसे आई है। अन्यथा आगे-

के १९ श्लोक इसी एक ही श्लोकके व्याख्यान स्वरूप हैं। अनेक प्रकारसे उनमें यही बात—इसी श्लोकका अभिप्राय—व्यक्त किया गया है। यह बात उन श्लोकोंके अर्थ लिख चुकनेपर ही हम बतायेंगे। तभी समझमें आसानी होगी भी।

यस्य सर्वे समारंभाः कामसंकल्पवर्जिताः।

ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पंडितं बुधाः ॥१९॥

जिस (आदमी) के सभी काम कामना तथा कूल आदिकी आसक्तिके बिना ही होते हैं, (इसीलिये) जिसने ज्ञानरूपी आगमें सभी कर्म जला दिये हैं, विद्वान लोग उमीको पंडित कहते हैं। १९।

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सः ॥२०॥

(क्योंकि) ऐसा आदमी कर्मों और उनके फलोंकी आसक्तिको मिटाके बेपर्वाह और हमेशा मस्त रहता है। (इसीलिये) वह कर्मोंको करता हुआ भी (बरअसल) कुछ भी नहीं करता है। २०।

निराशीर्यत्तचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥२१॥

जो सभी इच्छा-आकांक्षाओंको लात मार चुका है, जिसने मन और बुद्धिको अपने काबूमें कर लिया है (और) जिसने सभी डल्ले-पल्लेसे नाता तोड़ लिया है, (ऐसा आदमी) केवल देह या इन्द्रियोंसे ही कर्मोंको करता हुआ भी पाप और बुराईके पास जानातक नहीं। २१।

यदच्छालाभसन्तुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्तरः।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वाऽपि न निबध्यते ॥२२॥

योंही जो कुछ भी मिल जाये उसीसे जो सन्तुष्ट हो, रागद्वेष—हर्षविषाद—काम-क्रोधादि द्वन्द्वोंसे जो बहुत दूर हो गया हो, जिसमें वैरविरोध या दूसरोंकी सफलतासे होनेवाली जलन न हो और जिसके दिलपर कामके पूरा होने या न होनेका कोई प्रभाव न पड़े वह आदमी सभी कर्मोंको करके भी बन्धनमें हर्गिज नहीं पड़ता। २२।

गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥

जो आसक्तिशून्य है, जो सभी बन्धनोंसे रहित है, (इसीलिये) जिसकी बुद्धि आत्मज्ञानमें ही डूबी है—जो स्थितप्रज्ञ है—और जो (केवल) यज्ञके ही लिये कर्म करता है उसके कर्म जड़मूलसे खत्म हो जाते हैं। २३।

ब्रह्मापन्नं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नी ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥

(जिस यज्ञमें ऐसी भावना है कि) आहुति आदिके साधन स्तुव आदि ब्रह्म ही हैं, घृतादि हवनके पदार्थ भी ब्रह्म हैं, ब्रह्मरूपी अग्निमें ब्रह्मरूपी यजमान ब्रह्मरूपी हवनक्रिया करता है, उस समूची यज्ञात्मक क्रियाको ब्रह्मका रूप मिल जानेसे वह पूर्ण समाधि ही हो गई । इसलिये उससे ब्रह्मकी ही प्राप्ति होती है ।२४।

देवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥२५॥

दूसरे योगी इन्द्र आदि देवताओंके ही यज्ञका अनुष्ठान करते हैं । कुछ और लोग ब्रह्मरूपी अग्निमें ही देहधारी आत्माका हवन ज्योंका त्यों कर देते हैं ।२५।

श्रोत्रादीनोन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति ।
शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥२६॥

(चौथे प्रकारके) कुछ लोग श्रोत्र आदि इन्द्रियोंका हवन संयमरूपी आगमें करते हैं । (पाँचवें) दलवाले शब्द आदि विषयोंका हवन ज्ञान-इन्द्रियरूपी अग्निमें ही करते हैं ।२६।

सर्वाणोन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।
आत्मसंयम योगाग्नी जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥२७॥

(छठें प्रकारके) लोग सभी इन्द्रियोंकी तथा प्राणकी भी सभी क्रियाओंका हवन मनके संयमरूपी अग्निमें, जो ज्ञानके द्वारा खूब धौकी जा चुकी है, करते हैं ।२७।

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योग यज्ञास्तथाऽपरे ।
स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः ॥२८॥

दूसरे भी कल्याणार्थ यत्न करनेवाले लोग हैं जिनके व्रत या यज्ञोंके नियम बड़े ही सख्त हैं । (ये पाँच दलोंमें विभक्त हूँ और वे हैं) अन्नादि पदार्थोंसे यज्ञ करनेवाले, तपरूपी यज्ञके करनेवाले, अष्टांग योगरूपी यज्ञ करनेवाले, सद्ग्रन्थोंके पाठरूपी यज्ञके कर्त्ता और ज्ञान यज्ञके करनेवाले ।२८।

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।
प्राणापानगतीरुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥२९॥

(तीन तरहके और भी लोग हैं जो यज्ञ करते हैं और उनमें) एक तो

अपानमें प्राणका ही हवन यानी पूरक करते हैं। दूसरे प्राणमें ही अपानका हवन यानी रंचक करते हैं। तीसरे प्राण और अपान दोनोंकी क्रिया रोकके कुम्भकमें ही लगे रहते हैं। २९।

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुहुति ।
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥
यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।
नायं लोकाऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥

(पन्द्रहवें प्रकारके) कुछ और भी है जो खानपान आदिपर सहत संयम करके इन्द्रियोंकी क्रियाओंको प्राणकी क्रियाओंमें ही हवन कर देते हैं। (इस तरह) ये सभी यज्ञ करनेवाले इन्ही यज्ञोंके द्वारा (अपने दिल-दिमागकी सभी) गन्दगियोंको धो डालते हैं (और) यज्ञशिष्ट—यज्ञके बाद बचे हुए—अमृतको ही भोगते हुए सनातन—नित्य—ब्रह्मको प्राप्त कर लेते हैं। हे कुरुसत्तम,—कुरुवंशके दीपक,— जो यज्ञ नहीं करता उसका तो काम यही नहीं चल सकता। परलोकका तो कहना ही क्या? ३०।३१।

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।
कर्मजान् विद्धि तान्मर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥

इस प्रकार अनेक तरहके यज्ञ वेदमें प्रमुख रूपसे कहे गये हैं। कर्मोंसे ही वे सभी तैयार होते हैं ऐसा जान लो; (क्योंकि) ऐसा जाननेसे ही मुक्त होंगे। ३२।

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परन्तप ।
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥

हे परन्तप, धृतादि भौतिक पदार्थोंसे किये जानेवाले यज्ञोंकी अपेक्षा ज्ञानयज्ञ कहीं अच्छा है। (क्योंकि) हे पार्थ, (आखिर) सभी कर्मोंका अन्तिम ध्येय ज्ञान ही तो है और ज्ञानसे ही कर्मोंका खात्मा भी होता है। ३३।

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञाननस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥

तो यह याद रखो, नम्रतापूर्वक शरणमें जाने, (यथाशक्ति) सेवा करने (और अवसर पाके) पूछनेपर ही तत्त्वदर्शी ज्ञानी जन तुम्हें ज्ञानका उपदेश करेंगे। ३४।

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पांडव ।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥

हे पांडव, जिस ज्ञानको हासिल कर लेनेसे तुम्हें ऐसा मोह न होगा (और) जिसके चलते सभी पदार्थोंको अपने आपमें देखोगे और मुझमें भी ।३५।

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सन्तरिष्यसि ॥३६॥

अगर तुम सभी पापियोंसे कहीं बढ़-चढ़के भी पापी हो (तो भी) सभी पापों—पाप-समुद्र—को इस ज्ञानकी नावसे ही पार कर जाओगे ।३६।

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥३७॥

हे अर्जुन, जिस तरह घग्धक् जलनेवाली आग समूचा ईंधन (बातकी बातमें ही) भस्म कर डालती है । उसी तरह ज्ञानरूपी आग भी सभी कर्मोंको भस्म कर देती है ।३७।

अब आगे ज्ञानकी प्राप्तिके अन्य साधनोंका विचार तीन श्लोकोंमें करके ४१वेंमें पुनरपि इसी कर्म-अकर्मका उपसंहार करेंगे । फिर अन्तिम श्लोकमें अध्यायके उपदेशका निचोड़ कहके अर्जुनको तैयार हो जानेकी बात कहेंगे । इसलिये उचित है कि यहीपर पीछेके १९ (१९-३७) श्लोकोंका सिंहावलोकन करके देखें कि उनसे कहाँतक १८वेंके कर्म-अकर्मवाले सिद्धान्तका स्पष्टीकरण होता है और संक्षेपमें उनमें कहा भी गया है ।

सबसे पहले शुरूके पाँच (१९-२३) श्लोकोंको ही लें । इनमें २१वेंको छोड़ शेष चारोंमें कर्मोंके करते रहने पर भी मनुष्य कर्मरहित, अकर्म या कर्मन्यागी कैसे हो जाता है यही बात कही गई है । त्रेशक, चारोंमें कुछ न कुछ नई बातें भी हैं । फिर भी इन सबोंको मिला लेनेपर ही हम इस निश्चयपर पहुँच पाते हैं कि किस दशामें—कैसी मनोवृत्ति रहनेपर—मनुष्यके कर्म अकर्म बन जाते हैं और कर्मोंके करते रहनेपर भी कर्मत्याग या संन्यासका काम पूरा हो जाता है । संन्यासका भी तो प्रयोजन यही है कि कर्मोंके बन्धनोंसे छुटकारा हो जाय और वही बात यों भी हो जाती है । इसलिये यहाँ अर्थतः संन्यास है, न कि स्वरूपतः । क्योंकि स्वरूपतः तो कर्म करते ही रहते हैं ।

तो अब यह देखें कि इन श्लोकोंमें क्या-क्या बातें हैं जो कर्मको अकर्म बनाती हैं । तत्त्वज्ञान तो चारोंमें ही स्पष्टतया और अर्थात् भी आया ही है । मगर उसके फलस्वरूप जो मनोवृत्ति होती है उसीसे हमारा मतलब है । पहले श्लोकमें काम और फलादिकी कल्पना या उनकी आसक्ति, इन दोनोंका पूर्ण त्याग आया है । मगर इसे वे संकल्पके रूपमें कहा है । दूसरे—२०वें—में कर्म और

फलकी आसक्तिके त्यागके साथ बेपर्वाही और सदा रहनेवाली मस्ती आई है। २२वेंमें कर्मके पूरे होने-न होनेमें बेपर्वाही—समत्व—के साथ शरीरयात्राके लिये बेफिक्री, जोई मिले उसीसे संतोष, हर्ष-विषाद आदिके लेशका भी न होना और दूसरोंकी मफलना देखके जलनका न होना यही बातें कही गई हैं। २३वेंमें हर तरहकी असंगता, सभी बन्धनोंसे छुटकारा और बुद्धिके तत्त्वज्ञानमें डूब जानेके अलावे यह भावना होना कि ये कर्म यज्ञार्थ हो रहे हैं, यही बातें कही गई हैं। इन सबके मिलानसे ऐसा हो जाता है कि आत्ममाक्षात्कारसे ही कर्मोंसे छुटकारा होता है—वे जल जाने हैं। मगर इसको—साक्षात्कारको—पहचान क्या है, यही देखना है और यही असल चीज है। इस दृष्टिसे पता लगता है कि पहली चीज है बुद्धिका आत्माकी ही ओर टँग जाना और मनका उसीमें रम जाना। मगर इसका पता लगता है तब जब कामना, संकल्प, कर्म तथा फलकी आसक्ति, ये सभी छूट जाते हैं और हमेशा तृप्ति बनी रहती है। लेकिन ये सभी भीतरी बातें हैं। इमीलिये इनका पता कैसे लगे ? यही कारण है कि यह कह दिया है कि न तो किमी आदमी या देवता वगैरह की पर्वा हो, न खाने-पीने आदिके लिये हाय-हाय, न किसीमें भी वैर-विरोध, न हर्ष-द्वेष और राग और न किमीमें चिपकना। इमीके साथ यह भी रहे कि काम पूरा हुआ तो क्या, न पूरा हुआ तो क्या ? फलतः निश्चिन्त रहे। ये बाहरी पहचान है। अन्तमें इनके साथ यह भी जोड़ दिया कि यज्ञके लिये ही कर्म कर रहे हैं, कर्म हो रहे हैं यदि यह भावना हो जाय तो सुन्दर हो। जरूरी नहीं है कि यह भावना होई। मगर हो तो सुन्दर।

अब रहा बीचका - १वाँ श्लोक। इसमें विकर्मको ही अकर्म या कर्म-त्याग बन जानकी बात कही गई है। क्योंकि किल्बिष या पापका प्रश्न तो वहीं पैदा होता है न ? इसका भी रास्ता साधारणतः वही है जो कर्मको अकर्म बनानेका। मगर श्लोकमें कुछ खास बाने कही गई हैं। यही इसको विशेषता है। जो कुछ कहा गया है उसका निचोड़ यही है कि कोई भी काम करनेमें शरीर, इन्द्रियाँ, मन और बुद्धिके एक साथ होनेपर ही वह पूरा होता है और उसकी पूर्ण जवाब-देही होती है। लेकिन यदि मन और बुद्धिको उधरमें खींच ले और केवल शरीर या इन्द्रियोंको ही—क्योंकि बाहरी इन्द्रियाँ या हाथ-पाँव आदि शरीरमें ही आ जाते हैं; इसीलिये श्लोकमें 'शारीर' कहा है—उसे करने दें, तो जवाबदेही छूट जाती है। यही बात श्लोकमें "यत्तच्चित्तात्मा" और "केवलं शारीरं" से कही गई है। केवल शरीरसे यह तो 'यत्तच्चित्तात्मा' होने या मन और बुद्धिको काबूमें कर लेनेका परिणाम हा है। इसकी पहचानके लिये 'त्यक्तसंबन्धिग्रहः' कहा है। सब लवाजिम और डल्ले-पल्लेसे नाता तोड़ लेना—न कोई आगे ही न

पीछे, न घरदार हो ओर न दूसरी हो कोई जरा भी सम्पत्ति । तभी तो पक्की पहचान होती है कि सचमुच इस आदमीका मन किधर है । कुछ भी घर-गिरस्ती या कपडा-लत्ता होनेपर मन उसीमे जाता ही है ।

यहाँ यह भी जान लेना होगा कि यद्यपि संकल्प और आसक्तिको आमतौर-से एक ही मानते हैं, तथापि दोनोंमे कुछ न कुछ फर्क है । संकल्प भी आसक्तिका ही एक रूप है । मगर कोई भी काम शुरू होनेके पहले जो आसक्ति होती है, चाहे उम कामके पूरे होनेकी या फलकी, या दोनोंकी ही, उसके फलस्वरूप जो मनमे उमके बारेमे तरह-तरहकी कल्पनायें होती हैं कि यों करेंगे, त्यों करेंगे वही संकल्प है । काम शुरू होनेपर उसके खत्म होने-न होनेके बादतक जो कर्म और फलसे मनका चिपकना है वही आसक्ति है । इसीलिये मौलिक भेद न होनेपर भी कुछ न कुछ भेद हुई । इसीलिये दोनोंको जुदा-जुदा कहा गया है । गीतामे कई बार ऐसा मौका आया है । यही यह भी जान लेना चाहिये कि यह “सम सिद्धावसिद्धौ” तीसरे अध्यायमे तो आया नहीं । यहीपर इस अध्यायमें एक बार और तीन बार द्वितीय अध्यायमे आया है । मगर पहले दो बार ज्ञानके सम्बन्धमे और बादमे एक बार कर्मके सम्बन्धमे । यहाँ भी कर्मके ही सम्बन्धमे है । इसमे और “मिद्व्यसिद्धयो समो भूत्वा”मे पूर्ण समानता है । ज्ञान और कर्मके समन्वयका भेद पहले ही बताया जा चुका है ।

तेईसवें श्लोकमे यज्ञार्थकर्म—यज्ञायकर्म—की बात आ जानेसे २४वेंसे लेकर ३१वेंतक श्लोकोंमे यज्ञोंकी ही बात आ गई है । इनमे भी ३०वेंके पूर्वार्द्धतक साठे छे श्लोकोंमे कुल पन्द्रह प्रकारके यज्ञोंका वर्णन है । शेष डइमे उनकी महत्ता बताई गई । यज्ञ सब पापों और बराइयोंमे धो देते हैं, और यज्ञके बाद ही बचे-बचाये पदार्थोंको अमन गमझ उन्हें भागनवालोंको ब्रह्मकी प्राप्ति भी होती है, यही दो बातें कही गई हैं । मगर ३१वेंके उत्तरार्द्धमे जो यह कहा है कि यज्ञ न करनेवालेका तो काम यही नहीं चल सकता, परलोककी बात तो दूर रहे, वह यह सूचित करता है कि गीताका यज्ञ बहुत ही व्यापक है । फलतः इसके भीतर समाजोपयोगी कार्य भी एक-एक करके आ जाते हैं । अमलमे जिन पन्द्रह यज्ञोंको गिनाया है उनके भीतर दनियाके सभी काम आ जाते हैं । खूबी तो यह है कि पन्द्रह तरहके यज्ञोंको गिनाके अन्तमे यह कह दिया है कि इस तरहके बहुतैरे यज्ञ वेदोंमे आते हैं—“एव बहुविधा यज्ञा वितना ब्रह्मणो मुखे” । इसीसे स्पष्ट हो जाता है कि नमूनेके रूपमे या दल और क्रिस्मके रूपमे ही ये पन्द्रह गिनाये गये हैं । दरअसल हरेकके पेटमे संकड़ो-हजारो तरहके यज्ञ आ सकने हैं ।

यज्ञोंके बारेमे थोड़ा और भी विचारे तो अच्छा हो । तीसरे अध्यायमें

भी "यज्ञार्थात्कर्मणोऽप्यत्र" (३।१९) में यज्ञार्थ कर्मकी बात आई है। वही यहाँ भी है। गौरसे देखनेसे यह भी पता चलता है कि दोनों श्लोकोमें एक ही बात है। इसीलिये संग या आसक्तिका त्याग वगैरह भी दोनोंमें ही आये हैं। अगर यहाँ 'कर्मबन्धन' से छूटनेकी बात है तो यहाँ कर्मोंके समय या जड़मूलसे खत्म हो जानेकी बात है। मगर दोनोंका आशय एक ही है। हाँ, एक अन्तर जरूर है और है वह महत्त्वपूर्ण। यहाँ "ज्ञानावस्थितचेतसः" कहनेसे बुद्धिका ज्ञानमें या आत्मचिन्तनमें डूबना लिखा है। उसके आगे जो "ब्रह्मार्पणं" (४।२४) श्लोक है उससे भी यही सिद्ध होता है। इसमें तो कर्मको समाधिका रूपान्तर बना दिया है और कह भी दिया है। जब ब्रह्मके सिवाय और कोई खयाल हुई नहीं तो समाधि तो पूरी होई गई। मगर जैसा कि वही कह चुके हैं, तीसरे अध्यायमें यह बात नहीं है। वहाँ जनसाधारणकी बात ही आई है, हाय-हाय छोड़के कर्म करनेकी जरूरत उन्हें बताई गई है और उन्हीं कर्मोंसे यज्ञके स्वरूपका निर्माण कहा गया है। इस तरह एक पहेलीमी खड़ी हो जाती है। मगर इसका समाधान भी है।

असलमें तीसरे अध्यायकी स्थितिसे आगेतककी स्थितिको ही दृष्टिमें रखके चौथे अध्यायमें कर्म, अकर्म और यज्ञका निरूपण आया है। यह तो ठीक ही है कि पूर्ण ज्ञानीके कर्मोंकी बात यहाँ बार-बार आई है। मगर ३० वेंके 'यज्ञक्ष-पितवत्कर्मणाः' और पूरे ३१वें श्लोकसे ही सिद्ध हो जाना है कि पूर्ण ज्ञानीमें नीचे दर्जेके लोगोके लिये भी यज्ञकी बात यहाँ कही गई है। क्योंकि ज्ञानीको पापसे ताल्लुक ही क्या? उसका पाप तो ज्ञान ही जला देता है। वही कर्मका भी जलाता है। साथ ही, यज्ञ शेष अमृतका भोग करनेवाले सनानन ब्रह्मको प्राप्त होते हैं, इस कथनसे भी पता चलता है कि ऐसा करते-करते जब उनका अन्तःकरण निर्मल हो जाता है तभी पूर्ण ज्ञानके द्वारा ब्रह्मको प्राप्त करते हैं। क्योंकि ज्ञानी तो ब्रह्मरूप हुई। फिर खा-पीके ब्रह्मको क्या खाक प्राप्त करेगा? मुमुक्षुओके भी कर्म करनेकी बात इसी अध्यायमें पहले कही गई भी है। "तत्स्वयं योगसंसिद्धः" (४।३८) से भी पता लगता है कि कर्मसे अन्तःकरणकी शुद्धिरूपी संसिद्धि मिलनेपर ही ज्ञान प्राप्त होता है। क्योंकि वहाँ 'योगसंसिद्धः' शब्दका सिवाय इसके दूसरा अर्थ संभव नहीं कि "कर्मोंके करनेसे जिसका अन्तःकरण शुद्ध हो गया है"। उसके आगे "योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंचिह्न-संशयम्" (४।४१) से भी स्पष्ट है कि कर्म करते-करते अन्तःकरणकी पवित्रता हो जानेपर ही कर्मोंका स्वरूपतः संन्यास करना जरूरी हो जाता है, ताकि निदिध्यासन और समाधि यथोचित रीतिसे हो सके और पूर्ण आत्मसाक्षात्कार हो

जाये । जबतक कर्म न करे तबतक उसका संन्यास असंभव है, यह तो “नकर्म-
णामनारम्भात्” (३।४) में कही चुके हैं । इसलिये यही यह कहना कि “योग
यानी कर्म करके ही जिसने कर्मोंका संन्यास किया है” ठीक ही है । इसीलिये यही
बात “आरुरुक्षोमुनेः” (६।३) में तथा “संन्यासस्तु महाबाहो” (५।६) में भी
कही गई है । हम इसपर विशेष प्रकाश भी डाल चुके हैं । यही कारण है कि
“ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि” (४।३७) और “ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं” (४।१९) के
साथ इस “तत्स्वयं योगसंसिद्धः” को मिला देनेपर “सर्वं कर्माखिलं पार्थ”
(४।३३) में “परिसमाप्यते” के पर्यवसानके दोनों ही अर्थ करने जरूरी हो जाते
हैं । एक तो यह कि सभी कर्मोंका फल दरअमल जान ही है । दूसरा यह कि
ज्ञानके बाद सभी कर्म जड़मूलसे खत्म हो जाते हैं । “ममग्रं प्रविलीयते” और
“सर्वं कर्माखिलं परिसमाप्यते” का ब्रह्म मुन्दर मेल भी है, यदि शब्दोंके अर्थापर
गौर करें ।

इतना ही नहीं । यदि यज्ञोंके स्वरूपोंको भी देखे तो पता चलता है कि
आत्मज्ञानीके मिवाय दूसरोंके भी यज्ञ उनमें आये हैं । “ब्रह्मार्पणं” आदि श्लोकमें
ठीक आत्मज्ञानीका ही यज्ञ है । मगर उसके बाद जो देवयज्ञ आदिका वर्णन है
वह तो निश्चय ही आत्मज्ञानियोंके यज्ञका नहीं है । वह भला देवताओंका यज्ञ
क्यों करने लगे ? उनकी नजरोंमें देवदानव वगैरह तो हई नहीं । यज्ञ भी स्वतंत्र
कोई चीज नहीं है । शेष चौदह यज्ञोंका भी यही हाल है । “ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं”
में भी ब्रह्मरूपमें वही आत्माका चिन्तन चलता है । इसीलिये वह यज्ञ भी आत्म-
ज्ञानके पहलके चीज है । इसी प्रकार ज्ञानयज्ञ भी बड़ा व्यापक है । इसीलिये
गीताके अन्त (१८।७०) में गीताके पढ़ने-पढ़ानेको भी ज्ञानयज्ञ कह दिया है ।
फलतः ज्ञानयज्ञ आत्मज्ञानको ही कहते हैं यह तो माना जा सकता नहीं । जब
“ब्रह्मार्पणं” आदि आत्मज्ञानरूपी यज्ञसं पृथक् ही ज्ञानयज्ञ गिनाया है तो वह
जहर ही दूसरे ही प्रकारका है ।

वात अमल यह है कि यज्ञमें किसी न किसी पदार्थकी आहुति अग्नि आदिमें
दी जाती है । इसी समानताके खयालसे जहाँ एक पदार्थको दूसरेके पाम लाके
खत्म किया वही यज्ञ नाम दे दिया गया है । आहुतिके बाद उसके पदार्थ खत्म
तो होई जाने हैं । विषयोमें जानेपर इन्द्रियोंकी परीशानी जानी रहती है ।
मालूम पड़ता है कि वह खत्म हो गई । इन्द्रियोंके पास आके विषय तो खत्म
होते ही हैं । ब्रह्मके रूपमें आत्माका चिन्तन करनेमें उसका देहयुक्त रूप तो खत्म
होई जाता है । मनके रोकनेसे इन्द्रियोंकी और प्राणकी भी क्रियायें खत्म होई
जाती हैं । पूरकमें प्राणकी क्रिया होती नहीं । क्योंकि वायु बाहर जाये तब न ?

वहाँ तो भीतर ही खींचा जाता है और वही है अपानकी क्रिया । रेचकमे वायु बाहर ही निकालते है । इसीलिये वहाँ अपानकी ही क्रिया गायब है । कुम्भकमें दोनोंकी ही क्रिया रुक जाता है । यद्यपि प्राणायाम तीनोंको ही मिलाके या अलग-अलग भी कहते है । मगर पूरक-रेचकको जुदा गिना देनेके बाद प्राणायामके मानी है केवल कुम्भक । इसी प्रकार सभी यज्ञोंके शरंभे जानना होगा । “मर्वेऽप्येते यज्ञविदः” (४।३०) मे विदका अर्थ जान नही, किन्तु लाभ है । अतः यज्ञविद. का अर्थ है यज्ञ करनेवाले ।

यहाँ आत्मज्ञानके सिवाय दूसरे यज्ञोंके वर्णन करनेका आशय यही है कि जिनकी मनोवृत्ति बहुत ऊँची नही उठ सकी है वह भी धीरे-धीरे उस दशामे पहुँच जाये । इसीलिये सभी क्रियाओंमे यज्ञको भावनाका उपदेश है । “यत्करोषि” (९।२७-२८) मे जिम प्रकार सभी क्रियाओंमे भगवानकी पूजा या भेटकी भावनाका उपदेश किया गया है; ठीक वही बात यहाँ है । भगवानकी भेटकी ओर स्वभावतः लोगोंका खयाल जा सकता है । इसलिये वह एक आसान उपाय है । मगर जो लोग भगवानको नही मानते या उतनी दूर नही जा सकते—क्योकि यह भावना आसान नही है—उन्हे यज्ञकी भावनाके शरंभे तयार करनेका यह रास्ता है । आखिर यज्ञ, मैक्रिफाइम (Sacrifice) या कुर्बानी तो सभी धर्म-मजहबोंकी चीज है । समाजहितकी दृष्टिसे तो धर्म न माननेवालोंके लिये भी मान्य है । इसीलिये इस सुगम और व्यापक मार्गका उपदेश यहाँ किया है । इसका परिणाम यह होगा कि पदार्थोंका भोगने हुए भी अलग-अलग खाना, मोना आदि बुद्धि या भावना न करके सर्वत्र यज्ञकी ही बुद्धि करते रहनेमे मनकी एकाग्रता हा जायगी । फिर तो उमे यज्ञमे मोडके आत्मामे लगाना अगला हा कदम हागा । ‘यथाभिमतध्यानाद्वा’ (योग० १।३०) मे पतंजलिने यही माना है । यही सबसे आसान मार्ग है भी ।

इसीलिये “कर्मजान्त्रिद्वितान्सर्वानिवं ज्ञा-वा विमोक्षये” मे जो कहा है कि इन यज्ञोंको कर्मोंसे ही होनेवाले माननेमे ही मुक्ति या कर्मोंसे छुटकारा हागा, उमका भी अभिप्राय स्पष्ट हो जाता है । यज्ञोंको कर्मजन्य जाननेमे छुटकाराका मनलभ यही है कि अलग-अलग कर्मोंकी भावना तो रही ही नही । अब तो सभी कर्म यज्ञ बन गये । फिर ना करनेवाले का यह खयाल होगा हा नही कि हम खात-पीते ह, खती करते ह आदि-आदि । किन्तु वह तो बराबर यही ममजता रहेगा कि यज्ञ हो रहा है । इस तरह कर्मकी स्वतंत्रता खत्म हो गई । वे बन गये यज्ञ और यज्ञ बननका फल अभी बताई गई एकाग्रता ही है । हमने जब यह जान लिया कि कोई और काम तो होता नही कि उमके भले-बुरे फल हागे ।

यहाँ तो केवल यज्ञ हो रहा है। तो फिर कर्मोंके फल हमें मिलेंगे कैसे? हाँ, यदि ऐसी भावना न रहती तो भिन्न-भिन्न कर्मोंकी कल्पना करके हम उनके फलोमें फँसते। मगर अब तो यज्ञका ही फल मिलेगा और वह होगा मनकी एकाग्रता। इसीलिये इन कर्मोंसे यज्ञ हो रहा है या इन कर्मोंके रूपमें ही यज्ञ हो रहा है यह ज्ञान कर्मोंसे छुटकारेके लिये आवश्यक है।

एक ही बात और रह जाती है जो इस श्लोकमें आई है। जब यज्ञोंके भीतर आत्मज्ञान या ब्रह्मममाधि भी आ गई, जिसका वर्णन 'ब्रह्मार्पणं' में किया है, तो उसे कर्मजन्य कैसे कहा जायगा, यह प्रश्न हो सकता है। परन्तु यहाँ तो साफ ही उस समाधिको उसी श्लोकमें "कर्मसमाधि" कह दिया है। वहाँ तो क्रियामें ही ब्रह्मकी भावना अथसे इतितक है, और अगर कर्म होगा ही नहीं—क्रिया होगी ही नहीं—तो यह भावना होगी कैसे? इसीलिये वह भी कर्मजन्य ही है, इसमें कोई शक नहीं। इसीसे उसे सभी यज्ञोंसे श्रेष्ठ कहा है। २८व श्लोकवाला ज्ञानयज्ञ यद्यपि व्यापक है और आत्मज्ञानके अलावे बाकियोंको ही यहाँ ज्ञानयज्ञ मानना उचित प्रतीत होता है, फिर भी ३३वें श्लोकमें ज्ञानयज्ञ कहने, प्रसंगको देखने तथा उत्तरार्द्धमें सिर्फ ज्ञान शब्द होनेसे भी "श्रेयान्द्रध्यमयात्", (४।३३) में ज्ञान यज्ञशब्दसे केवल आत्मज्ञानका समझा जाना एक नहीं सकता। यद्यपि यज्ञको "यज्ञक्षपितकल्मषा." के द्वारा पवित्र करनेवाले कहा है; तथापि "नहि ज्ञानेन सद्दर्शनं पवित्रमिह विद्यते" (४।३८) में ज्ञानको जो सबसे बढ़के पवित्र करनेवाला कहा है उसमें भी उसको यज्ञरूपता सिद्ध हो जाती है। यह ज्ञान अद्वैत आत्माका ज्ञान ही है यह बात "ये न भूतान्यजेषेण" (४।३५) श्लोकसे स्पष्ट हो जाती है। क्योंकि जब आत्मा और ब्रह्म एक ही होंगे तभी तो सभी पदार्थ आत्मामें और ब्रह्ममें भी नजर आयेंगे।

इस प्रकार ३५वें श्लोक तक कर्मको अकर्म कर देनेकी बात कह दी गई और विकर्मको ही अकर्म बन जानेकी भी। ३६वेंमें भी विकर्मको ही अकर्म बना दिया है। क्योंकि वृजिन या पापका प्रद्वन तो विकर्ममें ही होता है, सुकर्म या कर्मत्यागमें नहीं। यह ठीक है कि यहाँ समस्त वृजिन कहनेमें जब पापका समझ लेंगे—सभी पाप लेंगे—तो मंचिन आर पुराने पाप भा आर्ट जायेंगे। मगर इसमें क्या? यह तो और भी मुन्दर हुआ कि भूत और भविष्य कालके विकर्म भी अकर्म बन गये और सिद्धान्तकी व्यापकता हो गई। इसी तरह ३७वें श्लोकमें ईश्वनोका दृष्टान्त देकर कर्म समूहके जला देनेकी जो बात कही गई है उसमें भी यह सिद्ध हो जाता है कि ज्ञानसे न सिर्फ वर्त्तमान कर्म अकर्म बन जाते हैं। किन्तु

भूत और भावी कर्म भी, और इस तरह कर्मके अकर्म बन जानेका भी सिद्धान्त व्यापक बन जाता है ।

रह गई अकर्म या विकर्मके कर्म बन जानेकी बात । सो तो बड़ी मोटी है । इसमें ज्यादा कहनेकी जरूरत नहीं । “कर्मैन्द्रियाणि सयम्य” (३।६-७) आदि श्लोकोंमें ही यह बात साफ-साफ कह भी दी गई है । उससे बढके सफाईके साथ और क्या कहा जा सकता है ? इसी प्रकार कर्ममें विकर्म या विकर्ममें कर्मकी भी बात है । वह धर्मशास्त्रोंमें भी पाई जाती है और ज्ञानकी अपेक्षा नहीं करती । असलमें आत्मज्ञानके फलस्वरूप जो पविर्त्तन कर्म या अकर्ममें होता है, उसीका निरूपण यहाँ है, न कि और कोई । जो चीजे परिस्थितिके ही करते बदल जाती है, न कि ज्ञानके करते, उनका ताल्लुक दरअमल गीतामें है नहीं । इसीलिये गीताने या तो तीसरे अध्यायकी तरह प्रसंगवश उनके बारेमें कुछ कह दिया है या छोड़ दिया है । क्योंकि उनकी बखूबी जानकारी स्मृतियोंमें और अन्यग्रन्थोंमें भी हो सकती है । वसंतयोगका मलाधार आत्मज्ञान होनेके कारण और इस अध्यायमें ज्ञानका प्रसंग होनेके कारण भी ज्ञानमें होनेवाली कर्म-अकर्मकी बातें ही यहाँ कही गई हैं ।

सिर्फ ३४वें श्लोककी एक बात रह जाती है । ज्ञानकी प्राप्तिके लिए तन्व-दर्शी करने पास जाने पहले तो उसके सामने नम्रतापूर्वक आत्मसमर्पण करना होगा । उसके बाद यथाशक्ति सेवा करना जरूरी है । जब नम्रता और सेवासे गुरु महाराज मनुष्ट दीखे तभी मौका पाके आत्मा-परमात्माके बारेमें प्रश्न करना उचित है । यही गीताने माना है । अर्जुनन यही किया भा था । ऐसा नहीं कि चट पहुँचे और पट प्रश्न ही कर दिया । फिर सूखे काठकी तरह तने पड़े रहे । जो आत्मज्ञानी और मस्त हागा वह इस पर कभी आँख भी न फेरेंगा । प्रश्नका उत्तर देना और समझाना-बुझाना ता दूर रहा । किसी मस्तमें, जो बड़े-बड़े मिट्टीके ढेलोके बीच पड़ा रहता था, जब किसी महाराजाने तर्स खाके पूछा कि कहिये कैसी कटती है तो उसने चर उत्तर दिया कि कुछ देर तो तेरी जैसी और कुछ देर तुझमें अच्छी । राजाने समझा था कि ढेलोमें कष्ट होना होगा । मगर यहाँ तो उल्टी बात सुननेका मित्री । अमलमें नींदके समय तो ढेला, काँटा न पलंगका पता नहीं रहना । इसीलिए सभीकी बराबर कटती है । हाँ, जगने पर मस्त तो मस्त ही झूमने है । मगर राजे-महाराजे हजार चिन्तामें मरते हैं । यही वजह है कि मस्तरामकी उम समय अच्छी कटती है । फिर वे किसीकी पर्वा क्यों करने लगे ?

“यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहं” (४।३५) श्लोक महत्त्वपूर्ण है। आत्मज्ञानकी बात यों तो पहले भी बारबार २, ३, ४ अध्यायोंमें आई है। उसके प्राप्त होनेपर आत्म-ज्ञानी योगी या मस्तरामकी क्या दशा हाती है यह बात भी कितनी ही बार कितने ही ढंगसे कही गई है। मगर अभी तक यह कहीं नहीं बताया गया कि उस ज्ञानका रूप कैसा होता है। यह एक बुनियादी और मौलिक बात है जो अब तक छूटी है। ज्ञानका एक यह जबर्दस्त पहलू है जिसपर प्रकाश पड़ना जरूरी था। यह बात इसी श्लोकमें पहले-पहल आई है। यही कारण है कि इस अध्यायके अन्तमें जो समाप्तिसूचक वाक्य “इतिश्री” आदि है उसमें इस अध्यायको, इसमें प्रतिपादित मुख्य विषयके कारण ही, “ज्ञान-कर्म-संन्यास योग” नाम दिया गया है। कर्म-संन्यासकी बात भी इस अध्यायमें आई है यह तो पहले ही कहा है मगर आगे “योगमन्यस्तकर्माण” (४।४१) में साफ ही कर्म-संन्यास आया है न कि अकर्म शब्दके अर्थके रूपमें अप्रत्यक्ष रूपसे आया है। अध्यायके अन्तमें यह संन्यास और इसीके बाद ४२वेंमें “योगमातिष्ठ”के द्वारा कर्मका करना कहके अध्यायको खत्म किया है। इसीलिये आगे अजुनको शंका करनेका मौका फीरन हो मिल गया है। यह भी कितना अच्छा है कि पहले ज्ञान और पीछे कर्म संन्यास आया है। फलतः “ज्ञान-कर्म-संन्यासयोग” नाम देना उचित हो गया!

हाँ, तो उम ज्ञानको जरा देखा जाय। यह तो पहले ही कह चुके हैं कि इस श्लोकमें अद्वैत ज्ञानका ही प्रतिपादन है। मगर अद्वैतके मानी केवल यही नहीं है कि जीव और ईश्वर या आत्मा और परमात्माकी एकता है, जैसा कि कह चुके हैं। यह एकता तो हुई। इसके बिना तो यह संभव होई नहीं सकता कि सभी भूतों या मत्ताधारी पदार्थोंको—सारे संसारको—आत्मामें और परमात्मामें—दोनोंमें ही—देखा जा सके। अगर दोनों दो होने तो यह कैसे संभव था कि जो चीजें आत्मामें दीखतीं वही एक एक करके परमात्मामें भी नजर आतीं? दो पृथक् पदार्थोंमें ऐसा होना, ऐसा देखा जाना असंभव है। असलमें दोनों एक ही हैं। मगर मोह, भ्रम या अज्ञानकी भूलभुलैयाँ के चलते अलग-अलग—भिन्न-भिन्न—माने जाते हैं। किन्तु आत्माका साक्षात्कार होते ही यह ज्ञानी मस्त होके भीतर ही भीतर अपनी पुरानी नादानी पर और दुनियाँकी भी मूर्खता पर हँसता है कि देखिये न, हम इन्हें दो मानते थे! हालाँकि दोनों एकही हैं! उफ, ऐसी अन्धेर कि एकको दो कर दिया! सो भी ऐमें दो, कि एक दूसरेमें जमीन आसमानका फर्क! क्या गजब है! इसीके साथ वह सारे संसारके पदार्थोंको अपने ही भीतर—अपनी आत्मामें—अपने आपमें—एक एक करके सिनेमाके चित्रोंकी तरह साफ साफ चलते फिरते और काम करते देखता है! उन्हें परमात्मामें भी

देखता है ! वह तो प्रत्यक्ष ही देखता और मानता है कि मैं ही परमात्मा हूँ और मुझीमें यह सारी दुनिया है ! समारके पदार्थोंके रगरगमें अपने परमात्माको—अपने आपको—ओत प्रीत एवं विधा हुआ देखके वह आश्चर्य एवं आनन्दमें मस्त हो जाता है । यही दगा होने पर हा तो वामदेव बोल उठे कि मैं ही, मनु, सूर्य, और सभी कुछ हूँ ! यह श्लोक अर्जुनमें कहना है कि ज्ञान होने पर तुम्हारी भी यही हालत हो जायगी, याद रखो ! फलतः जब तक ऐसी मस्तीकी दशा न आ जाये उसके लिये निरन्तर यत्न करना ही होगा ।

लेकिन यह अद्वैत तो तभी पूर्ण और सच्चा होगा जब आत्मा-परमात्माकी एकताके अनुभवके साथ ही यह भी देखने लगें कि यह जगत्, इस जगत्के सभी पदार्थ हमसे—आत्मासे—पृथक् नहीं हैं । तभी वास्तविक अद्वैत ज्ञान होगा । यह बात भी इस श्लोकमें है । 'अशेषेण भूतानि' कहनेमें मत्ताधारी हरेक भौतिक पदार्थके बारेमें ऐसा देखनेकी बात माफ हो जाती है । मगर यह कैसे संभव है जब तक आत्माके अलावे अन्य पदार्थोंकी स्वतंत्र, जुदी मत्ताका अभाव न माना जाय—उनके पृथक् अस्तित्वका अभाव न माना जाय ? सोनेके बड़े कंगन आदिको देखके कोई भी अनुभव कर सकता है कि इनमें सर्वत्र सोना ही सोना है, ये चीजे सोनेमें ही हैं, सोनेमें अलग नहीं हैं । इसी प्रकार मिट्टीके अनेक बर्तनोंके बारेमें भी मिट्टी ही मिट्टीका अनुभव करके कह सकता है कि ये सभी पात्र मिट्टीमें ही हैं, मिट्टीमें ही हैं, मिट्टीमें जुदे नहीं हैं । लेकिन यह कभी नहीं हो सकता कि इन बर्तनोंके बारेमें कहा जाय कि ये सोनेमें ही हैं, सोनेमें अलग नहीं हैं । या बंगन, कउ आदिके बारेमें कहा जाय कि ये मिट्टी ही हैं, मिट्टीमें अलग नहीं हैं । क्योंकि इन दोनोंमें—सोने और मिट्टीमें—कोई मेल है नहीं । दोनोंकी भौतिक विभिन्नता है । मगर श्लोकमें जो अनुभव बनाया गया है वह तो ठीक इसी तरहका है, इसी प्रकारका होना चाहिये कि ये सभी पदार्थ आत्मामें ही हैं, आत्मासे अलग नहीं हैं ।

यहाँ दिक्कत यह पडती है कि संसारमें अमंख्य आत्मायें हैं और उनकी चैतन्य शक्तिकी समानताको देखने हुए यदि किसी प्रकार कहा जा सके भी कि ये सभी आत्मायें मुझमें ही हैं, मझसे जुदी नहीं हैं; या जब आ-मा-परमात्माकी एकता है तो आत्मा-आत्माकी एकता भी अर्थ सिद्ध है; इसलिए एकताके खयालसे अगर ठीक ही वह सके कि सभी आत्मायें मझसे जुदी नहीं हैं । तो भी जा अनेकन भौतिक पदार्थ हैं उन्हें कैसे कहे कि ये मेरी आत्मासे—मझमें—अलग नहीं हैं ? किन्तु "भूतानि अशेषेण" कहनेसे तो वे भी आते ही हैं । भूत कहनेसे ही आत्माके सिवाय शरीरादि सभी आ जाते हैं । जब अशेषेण कह दिया नब तो

कोई छूटी नहीं सकता। इसलिये उनकी भी तन्मयताका ज्ञान आत्माको, हमें होना ही चाहिए। हाँ, एक ही बात हो सकती है। जैसे सपनेमें देखे पदार्थोंके बारेमें जगनेपर अनुभव होता है कि मुझसे अलग या मेरे अलावे और कोई चीज जो दोखती थी, कहाँ थी? वहाँ सपनेमें भी सब कुछ मैं ही था, मेरे अलावे और तो कुछ था नहीं। या जैसे रस्सीमें भ्रमसे माने गये साँप के बारेमें उजालेमें यही अनुभव होता है कि यह तो रस्सी ही है; यही साँप मालूम पड़ती थी; इसके अलावे कोई साँपवाँप तो है नहीं। ठीक यही बात मंसारके बारेमें भी हो कि मुझसे अलग कहाँ कोई चीज है? मैं ही तो सर्वत्र हूँ, सबमें हूँ। मेरे अलावे तो और कुछ हुई नहीं। तभी श्लोकका अर्थ ठीक-ठीक जँचेगा। तभी वास्तविक अद्वैतवाद भी सिद्ध होगा।

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।

तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥३८॥

क्योंकि (वस्तुतः) इस दुनियामें ज्ञानसे बढ़के पवित्र—शुद्ध करनेवाली—चीज दूसरी हुई नहीं। कर्मोंके फलस्वरूप जिसका अन्तःकरण—मन—शुद्ध हो गया है वही इसे ममय पाके अपनेमें ही हानिल कर लेता है। (बाहर जाने या ढूँढ़नेकी जरूरत नहीं होती) ॥३८॥

जो समझते हैं कि मनकी शुद्धि और स्थिरताके बाद फौरन ही ज्ञान हो जायगा, उन्हींके लिये यहाँ 'कान्त'—ममय पाके—कहा गया है। इसे प्राप्त करनेमें ममय लगता है, देर होती है। क्योंकि भावना, निदिध्यामन और समाधि की जरूरत तो हान्ती है और उममें काफी ममय लगता है। इसी बातका स्पष्टीकरण अगले दो श्लोक करने हैं। 'आत्मनि'—आत्मामें—कहनेका अभिप्राय यही है कि आत्माका ही तो ज्ञान होना है और उसीमें तो जगत्को देखना है, भीतर ही ढूँढ़ना है। तीर्थमें या कहीं और तो जाना-वाना है नहीं।

श्रद्धावाँलभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥

जो श्रद्धावाला है, जिमने अपनी इन्द्रियोंको बखूबी काबूम कर लिया है और जो इस बातमें दिन-रात मुस्तैद है, उमीका ज्ञान होना है। ज्ञान पर अखंड शान्तिका अनुभव फौरन ही होने लगता है ॥३९॥

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति।

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं सशयात्मनः ॥४०॥

(विपरीत इसके) जो कुछ जानता ही नहीं, जिसे श्रद्धा भी नहीं है और जिसके मनमें मशयने प्र कर लिया है वह चौपट ही हो जाता है। (क्योंकि) हर बातमें शक करनेवालेका न तो यहीं काम चल सकता और न परलोकमें ही। उसे चैन तो कभी मिलता ही नहीं। १४०।

यहाँ अज्ञ कहनेका अभिप्राय यही है कि आत्मज्ञानके उपायोके बारेमें भी कुछ न जानता हो; इसीलिये न तो उमका इन्द्रियों पर काबू ही हो और न मुर्तदी ही। पहले श्लोककी यही बातें ज्ञानके लिये मूल रूपेण आवश्यक है और यही उममें है नहीं। वह कोरा ही है, यही तात्पर्य है। श्रद्धा हृदयकी बीज है। केवल तर्क-दलीलो पर ही निर्भर न करके विश्वास करना ही पडता है। तभी ज्ञान होता है। मगर जो श्रद्धालु नहीं है, उनका हृदय नीरस होता है। फलतः केवल दिमागी तर्कोसे ही वे निश्चय करना चाहते हैं। परिणाम यह होता है कि बात-बातमें शक करते रहते हैं। क्योंकि "तर्कोऽप्रतिष्ठ" के अनुसार तर्कतो कही जाके स्थिर हो नहीं सकता। वह तो पहरेदार सिपाही ह और वह पहरेदार सिपाही क्या जो बराबर चलता न रहे और स्थिर या खडा हो जाय? और जब कही किसी बात पर स्थिरता नहीं, निश्चय नहीं, तो सर्वत्र सगयका एकच्छत्र राज्य समझिये। फिर तो मौन ही मौन है। क्योंकि खान-पान आदिमें भी संगय हो सकता है कि पाचकने जहर तो नहीं दे दिया है बाजारमें मँगाई चीजोंमें ही किसी शत्रुने विष तो नहीं मिला दिया, आदि-आदि। इसीलिये इस दुनियाका काम तो जब नहीं चल पाता तो ऐसे लोगोका परलोक क्या बनेगा खाक?

योगसन्धस्तकर्माणं ज्ञानमच्छिन्नमंशयम् ।

आत्मवन्तं न कर्माणि निबद्धन्ति धनंजय ॥४१॥

हे धनंजय, जिसने कर्म करने-करते अन्तमें उसके सन्यासकी दशा प्राप्त कर ली है, जिसने आत्मज्ञानके बलमें मशय को खत्म कर दिया है (और इसीलिये) जिसने आत्माको पा लिया है कर्म उन बन्धनमें डाल नहीं सकते। ४१।

यहाँ 'आत्मवन्त' कहनेका अभिप्राय यही है कि वह आत्मावाला हो गया है, यानी जो आत्मा खोई थी उसे पान कर लिया है। उमका प्राप्त करना तो उसे जान लेना ही है। इसीलिये इसके पहले 'ज्ञानमच्छिन्नमंशयं' कहा है। संशयकी अधियालीमें हा तो आत्मा लापना थी और यह संगय पैदा हुआ या अज्ञानसे, जैसा कि आगे लिखा है। अब ज्ञानके दीरकने उसीको मिटा दिया। मगर ज्ञानको पक्का और दृढ होनेके लिये समाधिको जरूरत है। उसके बिना वह मजबूत होई नहीं सकता। किन्तु कर्मोंको करते रहने पर समाधिके लिये फुर्त कहा ? इसीलिये कर्माका सन्यास भी बता दिया है। किन्तु यह सन्यास मिथ्या-

चार और दंभ न हो, नकली न हो, इसीलिये कह दिया कि कर्मोंके करते-करते अन्तःकरण की शुद्धि हो जाने पर जब संन्यासकी योग्यता हो जाय और उसका अवसर आ जाय तभी संन्यास करना ठीक है। यहाँ और आगे योगका अर्थ है कर्म।

तस्मादज्ञानसम्भूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

छित्त्वेन संशयं योगमातिष्ठोसिष्ठ भारत ॥४२॥

इसीलिये हे भारत, अज्ञानसे पैदा होनेवाले (और) हृदय में ही घर बनाके जमनेवाले इस संशय (रूपो प्रचंड शत्रु) को आत्माके ज्ञानरूपी तलवारसे कत्ल करके उठ खड़े हो (और युद्धात्मक) कर्म करो ॥४२॥

यहाँ ज्ञानको तलवार कहनेका आशय यही है कि जैसे तीखी तलवारसे ही जबदंस्त शत्रुको मार सकने है; कमजोर या भोथी तलवारसे कोशिश करने पर उलटे खतरा रहता है। वैसे ही ज्ञान खूब दृढ और शक-शुभेसे बिल्कुल ही अछूता जब तक न हो जाय इस अज्ञानका और तन्मूलक संशयका भी खात्मा होना ही नहीं। इसीलिये दीर्घकाल तक यत्न करके पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना निहायत जरूरी है। उपनिषदोंकी आख्यायिकायें इस बातके प्रबल प्रमाण हैं कि कच्चे ज्ञानवालेका संशय उमे कैसे परीशान करता है।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सुब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
र्जुनसम्वादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥४॥

श्रीमद्भगवद्गीता के रूपमें उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्रमें जो श्री ऋण और अर्जुनका सम्वाद है उसका ज्ञान-कर्म-संन्यास-योग नामक चौथा अध्याय यही है।



पाँचवाँ अध्याय

चौथे अध्यायमे जो कुछ भी कहा गया है वह अर्जुनके और दूसरोंके भी बड़े ही कामका है। इसमें शककी जगह नहीं है। अर्जुन चुपचाप ध्यानपूर्वक इसीलिये सुनना भी रहा। कर्म-अकर्मके विगद निरूपण और ज्ञानके स्वरूपके प्रतिपादनने उसे मुग्ध कर दिया था। अन्तमे जो यह कहा गया है कि कर्मोंके करते-करते मंन्यास प्राप्त कर लेने पर ही ज्ञान होता, आत्माकी प्राप्ति होती और कर्मोंके बन्धनसे छुटकारा मिल जाता है, उससे भी उसे पूरा संतोष हुआ। फलतः भीतर ही भीतर अपने तात्कालिक कर्तव्यकी उधेडबुन वह करने ही लगा था कि एकाएक निराली बात अध्यायके आखिरी श्लोकमे कह दी गई! उसे तो यह देखना था कि मैं किम दशामे हूँ। आया मुझे अभी कर्म ही करना चाहिये, या अब मेरी योग्यता ऐसी हो गई है कि संन्यास ले लूँ। क्योंकि उपदेश सुननेके बाद उसे सोचना-विचारना और परिस्थितिके अनुसार ही काम करना था। वह इमी उधेडबुनमे लगा भी था। तब तर्क चटपट आजा हुई कि खडे हो जाओ और युद्धान्तक कर्ममे जुट जाओ।

इसमे उसके मनमे खलबला मचना और मन्देह होना जरूरी था। क्योंकि कृष्ण को क्या पता कि वह किम दशामे है, उसकी योग्यता क्या है? उसका पता तो आत्मनिरोक्षणके बाद अर्जुनका ही लग सकता था। निरीक्षणकी कसौटी भी उसे चौथे अध्यायमे मिली ही थी। फिर कृष्णको यह कहनेकी क्या जरूरत थी कि तुम्हे ना कर्म ही करना है, न कि संन्यास लेना? तब तो उपदेशको कोई जल्दगी थी ही नहीं। किन्तु मीधे आजा देनी थी, फोजी फर्मान जारी कर देना था कि लडना होगा। मगर जब उपदेश हो रहा है और तर्क-दलीलके साथ बारबार कहा जा रहा है कि जानो, ममज्ञो, मोचो, विचारो 'बोद्धव्यम्, विद्धि', तब यह क्यों हुआ? तब यह आज्ञा कैसी कि लडो? तब तो यह उपदेशका नाटक ही माना जायगा न? कर्ममे कम इस प्रकारका खयाल उसके दिमागमें बिजलीकी तरह एकाएक दौड जाना स्वाभाविक था। फलतः कृष्णसे उसका चटपट प्रश्न करना जरूरी हो गया कि एक ही सामने दोनों बातें क्यों कहने हैं? या तो कर्म ही कहिये और बात खत्म कीजिये; या संन्यासकी ही बात कहिये और सोचने दीजिये कि आया मैं उसका अभी अधिकारी हो पाया हूँ या नहीं। यह क्षमेला ठीक नहीं। साफसाफ बोलिये। इसीलिये—

अर्जुन उवाच

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥१॥

अर्जुनने पूछा—हे कृष्ण, आप (पहिले तो) कर्मोंके संन्यासकी बात कहते हैं और फौरन ही) उन्हें करनेको कहते हैं ! (यह क्या ?) इन दोनोंमें जो अच्छा हो वही मुझे पक्का-पक्की बताइये ।१।

यहाँ 'कर्मणां' इस षष्ठी विभक्तिके बाद 'संन्यास' और 'योग' लिखनेसे स्पष्ट हो जाता है कि संन्यास कहने है कर्मोंके त्यागको और योग कहते हैं उनके करनेको । इसीलिये हमने 'कर्मन्दिद्रयैः कर्मयोग' (३।७) आदिमें 'करना' यही अर्थ किया है । यही वहाँ जँचता भी है । ऐसी दशामें यहाँ, चौथे अध्यायके अन्तमें या ऐसी ही और जगहोंमें भी योगका दूसरे अध्यायवाला कर्मयोग अर्थ जो लोग कर डालते हैं, फिर भी अपने अर्थमें खींचतानी देख पाते नहीं, उनसे हमें इतना ही अर्ज करना है कि खींचतान किसीकी मौरूसी नहीं है । इसलिये वे खुद अपने बारेमें ही मोचनेका कष्ट करें ।

अर्जुनके पूछनेका यह भी अभिप्राय है कि यदि ज्ञानके लिये संन्यास जरूरी न हो और कर्ममें ही काम चलता हो, तो साफ-साफ कहते क्यों नहीं ? आखिर आत्मज्ञान तो आवश्यक है । उसके बिना तो काम चलनेका नहीं । अब अगर उसके लिये खामखा संन्यास जरूरी न हो, तो यही बात साफ-साफ कह दीजिये ! क्योंकि अबनकके कथनसे तो पता चलता है कि दोनोंकी जरूरत है । मैंने समझी है भी दोनोंकी जरूरत समानरूपमें ही । इसीलिये किसीको भी अपने मौके पर छोड़ा नहीं जा सकता । दोनोंके ही अलग-अलग मौके आते भी हैं । लेकिन अगर आप ऐसा मानते हों कि मेरी समझ गलत है और दोनोंकी जरूरत समान नहीं है; किन्तु कर्मकी ही आवश्यकता अनिवार्य है; इसलिये वहाँ हर हालतमें अच्छा है—कृतव्य है, तो यही बात निश्चित रूपसे साफ-साफ कह दीजिये । या अगर आप यह मानते हों कि जरूरत तो दोनोंका एक ही है; दोनोंके ही अपने अपने अवसर भी आते हैं, फिर भी कर्मको विशेषता इसलिये है कि वह पहली सीढ़ी है; फलतः उसपर पाँव दिये बिना संन्यासकी दूसरी सीढ़ी पर या तो पहुँची नहीं सकते या पहुँचनेमें खतरा है; साथ ही, कर्मोंके करनेमें दिक्कतें और परी-शानियाँ जो होती हैं, उन्हीके करते लोग जी चुराके उनसे भागना चाहते हैं; यही कारण है कि कर्म पर जितना जोर देना जरूरी हो जाता है उतना संन्यास पर नहीं; यही नहीं, कर्म पर ही जोर देने और उसीको अच्छा बताने पर जब

लोग उसमें पड़ जायेंगे तो संन्यासका मौका तो स्वयं आई जायगा और उसे लोग करी लेंगे; तो यही बात स्पष्टतया कह दीजिये ।

कृष्ण खासतौरसे इसी आखिरी अभिप्रायसे ही बातें कर रहे थे । उनके कहनेका आशय भी यही था । इसीलिये उसीको स्पष्ट करनेके लिये पुनरपि—

श्रीभगवानुवाच

मंन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥२॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया—(बेशक), कर्मोंका संन्यास और उनका करना (ये दोनों ही) परम कल्याण—मोक्ष—के देनेवाले हैं । लेकिन इनमें संन्याससे योग—कर्मोंका करना—ही अच्छा है ।२।

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति ।

निर्व्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥३॥

हे महाबाहु, उसीको सदा संन्यासी मानना चाहिये जिसे न राग है, न द्वेष—जो न कुछ हटाना चाहता है, न कुछ लेना । क्योंकि जो (इस प्रकार) राग-द्वेषादि द्वन्द्वोंसे रहित है वही आसानीसे बन्धनोंसे छुटकारा पा जाता है ।३।

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पंडिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यग्बुभयोविन्दते फलम् ॥४॥

सांख्य—संन्यास (और) योगको—दोनोंको—दो चीजें ना समझ लोग (ही) जानते हैं । (क्योंकि) यदि एक पर भी अच्छी तरह कायम रहे तो दोनोंका फल मिली जाता है ।४।

यत्पारंप्रैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एक साख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥५॥

जो स्थान संन्याससे मिलता है वही योगसे भी । (इसलिये इस तरह) संन्यास तथा योगको जो एक ही समझता है (दरअसल) वही समझदार है ।५।

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चरेणाधिगच्छति ॥६॥

हे महाबाहु, बिना योगके संन्यासकी सिद्धि—प्राप्ति—असंभव है । (विपरीत इसके) जो योगयुक्त है अर्थात् कर्म करता है उसे संन्यासकी प्राप्ति शीघ्र ही होती है ।६।

आगे बढ़नेके पहले इन पाँच श्लोकोंके सम्बन्धमें कुछ बातें कह देना जरूरी है । एक तो यह कि दूसरे श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका आशय वही

है जो उससे पहले हमने अर्जुनके प्रश्नके अभिप्रायके विवेचनके सिलसिलेमें आखिर में कह दिया है। कर्मके खतरोंको ध्यानमें रखके ही उस पर जोर देना कृष्ण जरूरी समझते हैं। उनके जानते वास्तविक संन्यासमें कोई खतरा है नहीं और कच्चे संन्यासको रोकनेके लिय कर्मों पर ही जोर देना जरूरी हो जाता है। मगर सर्व साधारणके सामने हर बात इतनी सफाईके साथ कही तो जा सकती नहीं। क्योंकि सब लोग इसे समझ पाते नहीं और भटक जाते हैं। इसीलिये यही बात दूसरे तरीकेसे कही जानी है जिन्हे वेदवाद या अर्थवादका तरीका गीताने भी माना है और पुराने लोगोंने भी। कृष्णने भी यहाँ तरीका यहाँ अपनाया है।

असलमें संन्यासकी सीढ़ी कर्मोंके बाद आनेके कारण ऊँची तो हुई। उसकी जवाबदेही भी बड़ी है। इसीलिये शास्त्रोंने उसकी प्रशंसा काफी की है। मगर दिक्कत यह होती है कि जन-साधारण प्रशंसाके कारणों और रहस्योंको न समझ सकनेके कारण उसके बाहरी रूप पर ही लट्टू होके उसी ओर झुक पड़ते हैं। फलतः कर्मोंसे हटनेका खतरा बराबर रहता है। इसीलिये तीसरे श्लोकमें यह दिखाया गया है कि असली संन्यासी वही है जो रागद्वेष एवं काम-क्रोधसे शून्य हो, जिसमें वैर-विरोध आदि होई नहीं। उसे ही मुक्ति मिलती भी है। अब यदि यही काम-क्रोधादिका त्याग कर्म करनेवालेमें आ जाय तो उसके दोनों ही हाथमें लड्डू हैं। वह योगीका योगी—कर्मों—तो टहरा ही। साथ ही, यदि देखा जाय तो संन्यासी भी हो गया और इस तरह उसने मुक्तिका रास्ता साफ कर लिया। इसमें फायदा यह होता है कि एक तो पाखण्ड और मिथ्याचारके रूपमें संन्यासको प्रश्रय नहीं मिलता। दूसरे जन-साधारण उससे हिचक जाते और मोचने लगते हैं कि तब तो कर्म ही अच्छा है। क्योंकि हम कामक्रोधादिसे शून्य तो हो सकते नहीं और इसमें ऐसा होना जरूरी भी नहीं है, जबकि संन्यासमें नितान्त आवश्यक है। इसलिये आइये, कर्म ही करे और यथासंभव कामक्रोधादिको भी रोके, ताकि आगेका भी रास्ता धीरे-धीरे साफ होता चले।

एक बात और भी है। यदि यह निश्चय हो कि संन्यास और योगके फल-स्वरूप जो स्थान या पद मिलते हैं, या मुक्ति होती है वह दो चीज है, तो स्वभावतः खयाल होगा कि संन्यासके ऊँचे दर्जेकी चीज होनेके कारण उसके फल-स्वरूप जिस वस्तुकी प्राप्ति होगी वह अवश्य हो श्रेष्ठ होगी, और श्रेष्ठ पदार्थ कौन नहीं चाहता? इसलिये उसीकी आतुरता और लोभके चलते बहुत लोग फिर भी संन्यास पर जोर मार सकते हैं और असमय ही उस ओर पाँव बढ़ा दे सकते हैं। अतएव यह बतानेकी जरूरत है कि दोनोंके दो फल न होके दोनोंका सम्मिलित फल एक ही है। चाहे संन्यासी हों या कर्मों हों, या धागे-पीछे दोनों

ही हों, जायेंगे हरहालतमें एक ही स्थान पर। एक ही स्थानके रास्तेके ये दो विभाग हैं, न कि और कुछ। ऐसी दगामे एक तो बेचैनी और लोभ जाठा रहेगा। दूसरे यह खयाल होगा कि जब रास्तेको पूरा ही करना है और पहले भागके पूरा करने पर ही दूसरा आयेगा तो जल्दबाजी क्यों करे? ऐसा करनेसे मिलेगा भी क्या? यही बात आगेके दो—४,५—श्लोकोमें स्पष्ट की गई है।

कुछ लोगोंका भ्रम हो सकता है और हो भी गया है कि श्लोकोंके अनुसार यद्यपि फल है एक ही, तथापि दोनों मार्ग उमकी प्राप्तिके लिए स्वतंत्र हैं; न कि एक ही लम्बे मार्गके ये दो पडाव हैं। मगर बात ऐसी नहीं है। चौथे श्लोकके पूर्वार्द्धके देखनेसे यह खयाल जरूर हो जाता है कि दोनो—सन्यास और योग—को जो एक कहा है वह इसीलिए कि इन दोनो स्वतंत्र मार्गोंसे एक ही जगह पहुँचते हैं। मगर जब उमकी उत्तरार्द्ध पर गौर करते हैं तो यह खयाल मिट जाता है और दोनो मिलके एक ही रास्ता पूरा होता दीखता है। उत्तरार्द्धका अर्थ यह है कि “यदि एक रास्ते पर भी ठीक-ठाक चले तो भी दोनोके फल मिल जाते हैं।” इसमें दो बातें हैं। पहली है दोनोंके फलके मिलनेकी। यदि दोनोका फल स्वतंत्र रूपसे एक ही होता तो इतना ही कहना काफी था कि “वही फल मिलेगा”—“तदेव विन्दते फलम्।” यह कहनेकी क्या जरूरत थी कि एक पर चलने पर भी दोनोका फल मिलता है? दोनों कहनेमें तो दोनोंका सम्मिलित फल मिलता है, यही अर्थ निकलना है। एक कहनेके बाद दोनोंका—उभयो.—कहने पर दूसरा अर्थ होई नहीं सकता। नहीं तो इतना ही कहना पर्याप्त था कि चाहे किसी रास्ते पर चलिए नतीजा एक ही होगा।

लेकिन “एक पर भी ठीक-ठीक चले”—“एकमप्यास्थितः सम्यक्” यह भाग तो और भी सफाई कर देता है। इसमें जो ‘ठीक-ठीक’ विशेषण लगा है वह यही बताता है कि रास्तेकी पाबन्दी अच्छी तरह होना जरूरी है जल्दबाजीमें एक रास्तेको छोडके दूसरे पर जानेमें गतरा है। यह तो संभव नहीं कि तीसरा भी रास्ता हो जिसमें भटक जाय और दोमें एक पर भी चल न सके। क्योंकि जब दोईका नाम लेते हैं और तीसरेकी चर्चा भी नहीं करते तब उसका प्रश्न आता ही कहाँ है? और जब तीसरा यहाँ उपस्थित हुई नहीं तब तो इतना ही कहना काफी है कि एक पर या किसी पर भी चलने पर वही पहुँचेंगे। भटकनेकी बात हुई नहीं। हो भी क्यों? जो लोग मोक्षमार्गी हैं उनके भटकनेकी बात गीता क्यों कहे? वह तो सारी बातें जानते हैं। उनमें तो जान लिया है कि दो रास्ते हैं। जानना शेष यही है कि आया ये दोनो ही एक दूसरेसे स्वतंत्र हैं, या एक ही रास्तेके दो पडाव और विभाग हैं। अगर पडावकी बात नहीं है तो इतना ही

कहना काफी था कि चाहे किसी पर भी चलिए वहीं पहुँचिएगा। ठीक ठीक चलना तो हुई। गलत जानेकी तो बात हुई नहीं है।

मगर जब 'ठीक-ठीक' या 'सम्यक्' कहा है तो इससे कृष्णका यही आशय जाहिर होता है कि हरेक पड़ावको पूरा कर लेना होगा। नहीं तो जल्दबाजी करनेमें रास्ता पूरा न होगा। लक्ष्य स्थान पर पहुँच भी न सकेंगे। अनजान या आतुरतामें कोई जल्दी ही संन्यासी बन जानेकी कोशिश न करे, इसीलिए यह चेतावनी है। क्योंकि ऐसा करने पर रास्ते पर ठीक-ठीक चलना नहीं हो सकेगा। पाँचवें श्लोकमें स्पष्ट भी कर दिया है कि संन्यास और योगसे जब एक ही जगह पहुँचना है तब घबराहटकी क्या बात? योगमें भी तो रास्ता तय करी रहे हैं। उसके पूरा होते ही संन्यास वाला पड़ाव या वह स्थिति भी अपने आप आयेगी ही। तब अघोर क्यों हों?

अब आखिरी बात यही रह जाती है कि एक ही मार्गके दो पड़ाव होनेपर भी पहले संन्यास आता है, या योग, कौन कहे? पहले संन्यास ही क्यों न माना जाय? ऐसा सोचना अमंभव नहीं। असलमें आलस्य और अकर्मण्यताके करते स्वभावतः लोग सोचते रहते हैं कि मुक्ति भी मिल जाय और विशेष कुछ करना न पड़े तो अच्छा हो। यह भी खयाल होता है कि जभीतक कर्मोंके फन्देसे बचें तभीतक मही। पीछे देखा जायगा। इसीलिए ऐसा खयाल होना जरूरी है कि पहले संन्यास ही क्यों न हो। गेसरे अध्यायके शुरूमें ही यह खयाल दिवाया भी गया है। इमीका उत्तर छठें श्लोकमें दिया है कि संन्यास बादकी चीज है पहले तो योग ही आता है। इसीलिए योगके बिना संन्यासका होना अमंभव है। यदि सच्चा संन्यास चाहने है तो पहले योग या कर्म करना आवश्यक है। इसपर तीसरे अध्यायके शुरूमें ही हमने काफी प्रकाश डाला है।

छठे श्लोकमें ब्रह्मका अर्थ संन्यास है यह पता गौरसे पूरे श्लोकके पढ़नेसे ही लग जाता है। हमने यह बात बहुत पहले बंगबो सिद्ध भी की है। इसलिए जो लोग ब्रह्मका परब्रह्म या परमात्मा अर्थ करते हैं वह भूलते हैं। जब पूर्वार्द्धमें संन्यासकी बात है तो उत्तरार्द्धमें एकाएक परब्रह्म कैसे और कहाँसे आ गया? शुरूमें तो उमका प्रसंग भी नहीं आया है। इसी प्रकार पूर्वार्द्धमें जो "दुःखमाप्तुम्" शब्द है उसका भी अर्थ है कि मिलना या प्राप्त करना असंभव है। जो लोग इसका यह अर्थ करते हैं कि कष्टसे मिलता है वह अक्षरोंका अर्थ भले ही ठीक करते हों; मगर तात्पर्य गलत बताते हैं। ऐसा महावरा है कि असंभवकी जगह कह या लिख दें कि कष्टसाध्य है। जैसे अंग्रेजीसे इसका कोई काम नहीं है, के

मानीमें 'इट हैज लिटिल यूज' (It has little use) बोलते हैं; मगर लिटिलका थोड़ा अर्थ नहीं करते। वैसे ही संस्कृतमें भी ऐमा लिखने-बोलनेकी रीति है।

योग या कर्म करते-करते कैसे मन और इन्द्रियोंपर काबू रखके पूर्ण ज्ञान प्राप्त किया जाता है और इस प्रकार कर्मसे छुटकारा प्राप्त किया जाता है, या यों कहिए कि कर्मोंके करते रहनेपर भी आत्मज्ञानके बाद वे आत्मामें कैसे नहीं लिपटते या आत्मा उनमें नहीं चिपकती, यही बात आगे दूरतक कही गई है। कर्मोंसे कैसे अन्तःकरणकी, मनकी शुद्धि होती है इत्यादि बातें आगेके बीस (७-२६) श्लोकोंमें पूरी हुई है बल्कि यों कहिए कि कुल अध्याय ही इसमें पूरा हो गया है। क्योंकि २६वेंके बाद दोई श्लोकोंमें पातंजल योग और समाधिकी बात, ज्ञानकी पूर्ण प्राप्तिके लिये, कहके २९वेंमें अध्यायको ही पूरा कर दिया है।

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥७॥

कर्म करते-करते जिसका मन या अन्तःकरण अत्यन्त निर्मल और इसीलिये अपने काबूमें हो गया है (और उसके फलस्वरूप) इन्द्रियाँ भी काबूमें हैं वह खुद सभी सत्ताधारी पदार्थोंकी आत्मा ही हो जाता है। (इसीलिये) कर्म करते हुए भी वह उसमें सटता नहीं ॥७॥

नेव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

पश्यन् शृण्वन् स्पृशन् जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपन्श्वसन् ॥८॥

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।

इन्द्रियाणोन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥९॥

(इस प्रकार) पूर्ण अवस्थाको प्राप्त योगी तत्त्वज्ञानी हो जानेपर देखता सुनता, छूता, सूँघता, खाता, चलता, सोता, साँस लेता, बोलता, मलमूत्र त्यागता, पकड़ता और पलके मारता हुआ भी यही धारणा रखना है कि यह तो इन्द्रियाँ ही अपने कामोंमें लगी हैं; मैं तो कुछ भी करता-कराता हूँ नहीं ॥८॥९॥

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवांभसा ॥१०॥

(लेकिन जो इस तरह पहुँचा हुआ न भो हो ऐसा भो) जो कोई भगवानको समर्पण करके और हाय-हाय तथा आसक्ति छोड़के कर्मोंको करता है वह (भी) पापसे वैसे ही नहीं सटता जैसे कमलका पत्ता पानीमें रहके भी पानीसे नहीं सटता ॥१०॥

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥११॥

(क्योंकि) कर्म करनेवाले समझदारीसे काम लेके और आसक्ति एवं हाय-तोबाकी छोड़के मनकी शुद्धिके लिये केवल शरीरसे, केवल इन्द्रियोंसे और केवल मनसे कर्म करते रहते हैं । ११।

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥१२॥

(इस तरह) समझदार और मनपर काबू रखनेवाले कर्मोंके फलोंसे नाता तोड़के ब्रह्मनिष्ठा—जीवन्मुक्ति—की शान्ति हासिल कर लेते हैं । (विपरीत उनके) जो लोग समझदार और मनको दबानेवाले नहीं हैं वे फलोंमें लिपटके जन्ममरण आदिके बन्धनोंमें फँसते हैं । १२।

ऊपरके तीन—१०-१२—श्लोकोंको देखने और एक साथ मिलानेसे स्पष्ट हो जाता है कि इनमें जो बातें कही गई हैं वह आत्मज्ञानीकी नहीं हैं । किन्तु साधारण कर्मियोंकी ही हैं, जिन्हें योगी भी कहा है और युक्त भी । यह ठीक है कि वह गीताकी गिनतीमें आनेवाले हैं, न कि लम्पट । लम्पटकी तो उलटे १२वें श्लोकके उत्तरार्द्धमें निन्दा की है, उनकी दुर्दशा लिखी है । इसीलिये १०वें श्लोकवाले “ब्रह्मण्याधाय”—“ब्रह्ममे स्थापित करके” का अर्थ हमने “यत्करोषि” (१।२७-२८) के अनुसार भगवानको समर्पण रूप पूजा ही किया है । शान्तियोंकी तो पहले ही कह दिया कि वह हमसे अपना ताल्लुक मानते ही नहीं है । फिर वे क्या उन्हें ब्रह्ममें रखेंगे ? उन्हें कर्मोंसे लिपटनेका सवाल भी कहाँ आता है ? अमलमें ये तो वही लोग हैं जो या तो भगवानकी पूजाकी ही भावनासे कर्म करके मनकी शुद्धि प्राप्त करते हैं, या मीधे इसी खयालसे कि कर्मसे मनः शुद्धि हो । मगर यो तो निराधार कर्म होगा नहीं । मनःशुद्धिके लिये करनेके भी तो कोई मानी नहीं जबतक कर्मोंको कही एक जगह बाँधा या एक ही लक्ष्यमें लगाया न जाय । फिर चाहे वह ईश्वर-पूजा हो, यज्ञ हो या ऐमी ही और कोई चीज । इसीलिये पहले—१०वें—से मिलाकर ही १२वें का अर्थ करना जरूरी हो गया है । बारहवेंमें भी जो कर्मके फलके त्यागमें ब्रह्मनिष्ठावाली शान्तिकी प्राप्ति कही गई है वह भी क्रमशः मनकी शुद्धि आदिके द्वारा ही होती है, न कि मीधे कर्मोंसे ही । क्योंकि केवल फलके त्यागनेपर भी कर्म तो रही जाता है, और जबतक दोनों न छूटे वह शान्ति मिलेगी कैसे ? मगर वह तो छूटेंगे ज्ञानके बाद ही और वह प्राप्त होगा मनकी शुद्धि आदिके द्वारा ही । जब अध्यायके शुरूमें ही सभी प्रकारके कर्मोंकी बात आई है तब तो ऐसे मन शुद्धयर्थ कर्मोंका यहाँ निरूपण ठीक ही है ।

अब रह जाती है ११वें श्लोकके उत्तरार्द्धकी एकाध बात । एक तो बुद्धिसे कर्म होते नहीं हैं । वे तो होते हैं सिर्फ शरीर या इन्द्रियोसे ही और दोनोंका मददगार होनेके कारण मन भी उसी दलमे आ सकता है । मगर अगर बुद्धि या अकल ठीक हो, ममझदारीसे काम लेके कर्मों या उनके फलोकी हाय-हायको छोड़ दे और फलोमे भी आसक्ति छोड़ दे, तो उन कर्मोंसे यज्ञकी पूर्ति या भगवानकी पूजाकी भावनाके द्वारा मनकी शुद्धि हो जाती है । फिर तो वे कर्म केवल शरीर, मन या इन्द्रियोंके ही रह जाते हैं । अर्थात् मन उनके करनेमे मददगार होनेपर भी फलमें नहीं सटता । बुद्धि भी नहीं चिपकती । ऐसी दशामे सबोकी सम्मिलित चीज बे रहे तो कैमे ? सम्मिलित होनेके लिये तो आमक्ति और हाय-तोषा जरूरी है । 'केवलः' कहनेका यही मतलब है । यह "केवल" विशेषण "कायेन मनसा" का भी है । हमने ऐसा ही अर्थ लिखा भी है ।

अब आगे अध्यायके अन्ततक जो कुछ कहा गया है वह आत्मज्ञानियोंके ही कर्मोंके सम्बन्धमें है । उनकी क्या भावना होती है, किस प्रकार सर्वत्र उनकी समदृष्टि होती है, इत्यादि बातें अत्यन्त विशद रूपमे आई हैं ।

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥

मन और इन्द्रियोंको अपने अधीन रखनेवाला देहका मालिक जीव मनके द्वारा विवेकसे सभी कर्मोंका सन्यास करके ना दरवाजेवाले पुरमे आराममें रहना है (और) न कुछ करता है, न करवाता है । १३ ।

जैसे कोई महाराजा या बड़ा आदमी किसी गढमे रहता है जिसके दरवाजे होते हैं; वही दशा यहाँ रूपकके रूपमे बताई गई है । शरीर ही वह गढ है । चक्षु, श्रोत्र, नासिकाके छे छिद्र, मुख और मल-मूत्र त्यागके छिद्र यही तो दरवाजे हैं । जीवात्मा गढका मालिक है और मन उसका मंत्री है । इन्द्रियाँ नौकर-चाकर हैं । वशी कहनेके मानी यही है कि वह सभा नौकर, मंत्री आदिपर अंकुश रखता और सतर्क रहता है । इसीलिये विवेकसे काम लेके मनमे ही कर्मोंका सन्यास कर डालता है । क्योंकि इन्द्रियाँ ही तो दरअसल कर्म करती हैं । विवेक न होनेसे सभी कर्मोंको अपने आपमे मानता था । अब विवेक होनेसे मनने उन कर्मोंको आत्मासे अलग करके जहा वे वस्तुतः हैं वही मान लिया । यही हुआ सन्यास । देही कहनेके मानी है कि जीते जी यह काम करना पडता है । नहीं तो मरनेपर छुटकारा हो न सकेगा । पुर या गावमे रहनेकी बातका मतलब यह है कि जब शरीरादिके कर्मोंको अपनेमे मानता था तो शरीरके साथ अपने-आपको एक करके कहता और समझता था कि घरमे हूँ, पलंगपर हूँ, गाड़ीमें हूँ, आदि-आदि । अब

जब शरीरादिसे अपनेको जुदा समझ गया तो कहता और समझता है कि शरीर भले ही घरमें, बाहर या सवारोमे बँटे; लेकिन मैं तो शरीरमें ही बैठा हूँ ।

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्त्तते ॥१४॥

(ऐसी दृश्यामें) वह जीव सबका मालिक बन जानेपर न तो अपने आपमें कर्म करनेकी भावना लाता है, न लोगोंसे ही कर्म करवाता या करवानेका खयाल करता है और न कर्मोंके फलोंसे सम्बन्ध या ताल्लुक ही पैदा करता है । (किन्तु) यह सब कुछ प्रकृतिके गुणोंका ही पसारा है ।१४।

नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सृकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥१५॥

(इसलिये) सर्वत्र फैला हुआ वह जीव न तो किसीके पुण्यका साथी या भागीदार है और न पापका । (दरअसल बात यह है कि) अज्ञानने ज्ञानको छिपा दिया है (जिससे लोग बात समझ सकते नहीं । फलतः सभी) जीव भ्रममें पड़के ही ऐसा मानते हैं कि (हम पुण्य-पापके भागी हैं) ।१५।

इन दो श्लोकोंमें कुछ लोग प्रभु और विभु शब्दोंका अर्थ परमात्मा कर डालते हैं । मगर उसका तो कोई भी प्रसंग यहाँ हई नहीं । जब जीवत्माको वशी कह दिया तब तो “एकोवशी” (श्वेता० ६।१२) के अनुसार उसीको प्रभु और विभु मानना ही होगा । श्वेताश्वतरमे यह लिखा भी है माफ ही । प्रभुका अर्थ भी मालिक या शासक अर्थात् विभुका सर्वत्र रहनेवाला है, और आत्मा ऐसा ही पदार्थ है । “शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः” (१५।८) तथा “परमात्मेति चाप्युक्तः” (१३।२२) में भी यह बात माफ लिखी है ।

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥

(लेकिन) जिनकी आत्माका वह अज्ञान ज्ञानमें मिटा दिया है उन्हें तो वही ज्ञान उसी शुद्ध आत्माको सूर्यकी तरह प्रकाशित कर देता है । (फलतः वे अपनेको पुण्य-पापके भागी नहीं मानने) ।१६।

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञानानिधूतकल्मषाः ॥१७॥

जिनकी बुद्धि उसी आत्मामें लग चुकी है, मन भी वही लगा है, उसीमे जो खुद रम गये हैं और उससे अन्य किसीकी पर्वा नहीं करते, ऐसे ही लोग ज्ञानसे समस्त पापोंको बखूबी धोके जन्म-मरण-रहित पद—मुक्ति—प्राप्त कर लेते हैं ।१७।

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
 शुनि चैव क्षवपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥१८॥
 इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।
 निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१९॥

पण्डित लोग विद्या एवं सदाचरणसे युक्त ब्राह्मण, गौ, हाथी, कुत्ते और कुत्ता खा जानेवाले प्राणीमें (केवल) सम नामक वस्तुको ही देखते हैं—समदर्शी होते हैं। (इस तरह) जिनका मन इस साम्यावस्थामें डेट गया—जम गया—वह तो जीते ही जी सृष्टि—जन्म-मरण—पर विजय पा जाने हैं—इससे छुटकारा पा जाने हैं। क्योंकि निर्विकार एकरम ब्रह्म ही सम है। इसलिये वे ब्रह्मनिष्ठ हो जाते हैं ॥१८॥१९॥

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।
 स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद् ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥

(इसीलिये) स्थिर बुद्धिवाला, हर तरहके मोहसे रहित (जो) ब्रह्मनिष्ठ आत्मज्ञानी है (वह) न तो प्रिय पदार्थ मिलनेसे खुशीके मारे लोट-पोट होता है और न अप्रिय मिलनेसे घबराता है—मर पीटता है ॥२०॥

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विदत्यात्मनि यत्सुखम् ।
 स ब्रह्मयोगयुक्तान्मा सुखमक्षय्यमश्नुते ॥२१॥

भौतिक पदार्थोंमें (इस तरह) मन न रमनेपर ब्रह्ममें ही जिनका मन जम जाता है वह पुरुष जब आत्मामें ही सुखका अनुभव करने लगता है (तो) अक्षय सुखको प्राप्त कर लेता है ॥२१॥

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
 आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥२२॥

क्योंकि भौतिक पदार्थोंमें जो आनन्द मिलता है वह (तो) आने-जानेवाला—अस्थायी—होनेसे (अन्तमें) दुःखका ही कारण बन जाता है। इसीलिये समझदार लोग उसमें कभी नहीं फँसते हैं कौन्तेय ॥२२॥

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।
 कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥

जो मनुष्य मरनेके पहले ही इसी शरीरमें काम और क्रोधके वेगको दबा देता है वही योगी है, वही सुखी है ॥२३॥

यऽन्तः सुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः ।
 स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥२४॥

जिस योगीको अपनेमें ही आनन्द मिले तथा अपनेमें ही प्रकाश मिले (और) जिसका मन अपने हीमें रम जाय वही ब्रह्मरूप होके निर्वाण ब्रह्मको प्राप्त करता है ।२४।

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।

छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥२५॥

जिनके मन काबूमें है, जिनकी दुबिधायें मिट चुकी हैं, जिनके सभी मूल धूल चुके हैं (और) जो सभी पदार्थोंके हितमें निमग्न हैं ऐसे ही विवेकी निर्वाण ब्रह्मको हासिल करते हैं ।२५।

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वत्तंते विदितात्मनाम् ॥२६॥

जिनने आत्मसाक्षात्कार कर लिया है, जिनके मन काबूमें है (और इसी-लिये) जो काम-क्रोधसे गून्थ हैं, ऐसे यतियों—संन्यासियों—को दोनों दशामें—जीते जी और मरनेपर भी—निर्वाण ब्रह्म प्राप्त ही प्राप्त है ।२६।

यहाँ यत्नि शब्दका अर्थ यत्न करनेवाला न होके संन्यासी ही है । क्योंकि आत्मज्ञान हो जानेपर यत्न करनेवाला कहना कुछ जँचना नहीं । आगे २८वेंमें मुनिका भी संन्यासी ही अर्थ उचित है । इसीलिये यहाँ, यह प्रश्न हो सकता है कि संन्यासियोंकी यह दशा कब और कैसे होती है ? इसका उत्तर यों है—

स्पर्शान् कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः ।

प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥२७॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥२८॥

बाहरी विषयोको बाहर ही राकके, दोनों दृष्टियोंको भीके बीचमें ही टिकाके और नासिकाके रास्ते बाहर-भीतर जाने-आनेवाले प्राण-अपानको मिलाके—कुम्भक करके—एकमात्र मोक्ष यानो आत्मामे ही खयाल जमाये हुए जो मननशील संन्यासी अपने मन और बुद्धिको बखूबी काबूमें रखता तथा इच्छा, भय और क्रोधसे सर्वथा नाना तोड़ लेता है वह हमेशा ही मुक्त है ।२७।२८।

भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥२९॥

सब यज्ञों और तपस्याओंके भोगनेवाले, सब लोगोंके बड़ेसे बड़े शामक और सबोंके कन्याण चाहनेवाले मुझ परमात्माको जानकर ही (वह) शान्ति प्राप्त करता है ।२९।

इससे पूर्वके दो श्लोकोंमें ध्यान, समाधि या पातञ्जल योगका संक्षिप्त वर्णन किया है। उसके फलस्वरूप जो ज्ञान होता है और जिमसे मुक्ति होती है उसीका जिक्र इस श्लोकमें है। इम श्लोकका आशय यही है कि आत्मा और परमात्माको एक ही देखना यही आत्मज्ञान है। समाधिस्थ संन्यासी यही अनुभव करता है कि मैं ही खुद सब चीजोंका करने-धरनेवाला हूँ, सारे संसारके कार-बारका चलाने-वाला हूँ। असलमें "अहं हि सर्वयज्ञाना भोक्ता च प्रभुरेव च" (९।२४) आदिमें जो कुछ कहा गया है उसीका यहाँ उल्लेख है। जिन कर्मोंका वर्णन इस अध्यायमें आया है वह तो नीचेसे लेकर ऊँचेके दर्जतकके सभी हैं। नवें अध्यायमें स्पष्ट ही कहा है कि लोग भगवानको ठीक-ठीक न जानके औरोंकी पूजा आदि करनेके कारण ही पतित हो जाते हैं; -हालाकि सब पूजा, यज्ञादिका फल भगवान ही देते हैं, फिर चाहे वह देवी-देवता आदि किसीके निमित्त ही क्यों न किये जायें। उसी श्लोकमें प्रभु भी भगवानको कहा है। वही बातें इम श्लोकमें लिखी गई हैं। लिखनेका आशय यही है कि वास्तविक संन्यासी इधर-उधर न भटकके वस्तुतः भगवानके ही खयालसे सब कुछ करना है, न कि देवी-देवताओंके लिये। यह भी नहीं कि भगवान तानाशाह है। वह तो सबका सुहृद है, कन्याणकामी है। इसी-लिये उसे अपनी आत्माका स्वरूप जान लेनेको पहचान यही होगी कि हम भी सबसे सुहृद बन जाये, हम भी "सर्वेऽपि मुग्धिनः सन्तु" का अमली पाठ करने लगे। भागवतमें भी कहा है कि हम सभी भगवानके आदेशोंमें, अपने स्वाभाविक कर्मोंके द्वारा, इस तरह बंधे हैं जमे बनियेके आदनेका बंध। इसीलिये जो कुछ भी हम करते हैं वह भगवानकी भेटके ही रूपमें, 'यद्वाचि तन्यागुणकर्मदामभिः सुदुस्तरं वत्स वयं सुयोजिताः। सर्वे वहामो वलिर्माश्वराय प्रोता नमीव द्विपदे चतुष्पदः' (५।१।१४)।

पूर्वके दो श्लोकोंमें जो ध्यान और प्राणायाम है वह योगदर्शनके ही अनुसार है। योगी लोग भी मानते हैं कि दोनों भी और नासिकाकी जड़की सन्धिमें नजर टिकानेसे मन एकाग्र होता है। प्राणायाम उसीमें सहायक होता है। यह भी माना जाता है कि प्राणायामसे जैसे मन एकाग्र होता है उसी तरह मनकी एकाग्रतासे प्राणोंकी क्रिया भी स्वयं बन्द हो जाती है। यहाँ दोनोंको मिला दिया है।

पचीसवें श्लोकमें जो "सर्वभूतहिते रताः" कहा है उसका कुछ विवरण प्रकारान्तरसे पहले आ गया है। विदोष विवेचन आगे मिलेगा। इम अध्यायमें चार बार 'सम' आया है। उनमें आखिरी बार २७वें श्लोकमें मिलानेके अर्थमें है। शेष तीन बार १८-१९ में समदर्शनके मानीमें है, जिसे आत्मज्ञान कहते हैं।

इस अध्यायमें संन्यासकी ही बात शुरू करके अन्ततक उसीका विवेचन होनेसे

यही इसका विषय माना गया है। शंकरने इस अध्यायका विषय 'प्रकृतिगर्भ' लिखा है। इसका अभिप्राय बता चुके हैं और कह चुके हैं कि इसका भी अर्थ संन्यास ही है। हमने पहले जो उल्लेख अमेरिकाके रक्त आदिवासियोंका किया है उससे स्पष्ट है कि प्राकृतिक दशा (back to the nature) में माया-ममताका स्वतः त्याग रहता है, और संन्यासमे यही चाहिये।

इति श्रीमद्भगवद्गीता सूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन सम्वादे संन्यास योगो नाम पञ्चमोऽध्यायः ॥५॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद्रूपी ब्रह्मविद्या प्रतिपादक योग शास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुन का सम्वाद है उसका संन्यासयोग नामक पाँचवाँ अध्याय यही है।



छठौँ अध्याय

पाँचवें अध्यायमें जिस संन्यासका विशेष निरूपण आया है और सच्चे संन्यासीकी मनोवृत्तियोंका जो विशेष विवरण दिया गया है उसीको कुछ आचार्योंने प्रकृतिगर्भ या प्राकृतिक अवस्था भी कहा है। काम-क्रोध, राग-द्वेषादिका सर्वथा त्याग, भीतर ही मस्तीका अनुभव, सबकेहितकी कामना आदि बहुतसे लक्षण पूर्ण संन्यासीके बताये गये हैं। माया-ममताका तो उनमें नाम भी नहीं होता है। मिट्टीमें लेकर हीरेतक एवं कुत्तेमें लेकर विद्या-सदाचार-सम्पन्न ब्राह्मणतकमें उन्हें कोई विभेद नजर नहीं आके सर्वत्र एकरस आत्मा और ब्रह्मका ही दर्शन होता है, यही नजाग दीखना है। यह तो आसान बात है नहीं, ऐसा खयाल किसीको भी हो सकता है जिसने गौरसे मागी बातें मुनी हों। इसीलिए उसके मनमें स्वभावतः यह जिज्ञासा पैदा हो सकती है कि ऐसा आदर्श संन्यास कैसे प्राप्त होगा? वह यह बात जरूर ही जानना चाहेगा।

अन्तके २७, २८ श्लोकोमें जो दिग्दर्शनके रूपमें इस संन्यासावस्थाकी प्राप्तिके साधनोका वर्णन आया है उससे यह जिज्ञासा और भी तेज हो सकती है, न कि शान्त होगी। एक तो यह बात अत्यन्त सक्षिप्त रह गई। दूसरे बहुत ही कठिन है। प्राणायाम या दण्डको टिकानेकी बात कहनेमें जितनी आसान है ममत्तने और करनेमें उतनी ही कठिन। जबतक इसका पूरा व्योरा न मालूम हो जाय और यह भी ज्ञान न हो जाय कि इस साधनमें सफलता होनेकी पहचान क्या है, तबतक काम चल सकता भी नहीं। यह काम कष्ट, कष्टों, कैसे किया जाय और करने-वालोकी रहन-महन वगैरह कैसे हो, आदि बातें भी जानना निहायत जरूरी है। इन्हींके साथ यह भी जानना आवश्यक है कि आया किसी भी दशामे कर्मोका स्वरूपतः त्याग या संन्यास भी जरूरी है या नहीं। यह इसलिये कि छठेंमें सभी साधनोके बतानेके समय यदि उन्हींके साथ नित्य-नैमित्तिक कर्मोके बन्द कर देने—संन्यास लेने—की बात न आये तो समझे कि यह कोई वैसी जरूरी चीज नहीं है। कर्मोके स्वरूपतः त्याग ही जरूरत किस दशामे कैसे है, यह बात व्योरेके रूपमें पाँचवें अध्यायमें आई भी नहीं है। परन्तु कर्म-अकर्मके इस महान झमेलेमें है यह निहायत जरूरी चीज। इसलिये इसकी भी जिज्ञासाका अजुनके मनमें पैदा होना जरूरी था।

किन्तु अजुन प्रश्न करें यह मौका खुद कृष्ण देना नहीं चाहते थे। क्योंकि ये बातें कुछ ऐसी-वैसी तो नहीं हैं कि ध्यानमें न आये। जिस चीजका उपदेश-बह कर रहे थे ये बातें उसके प्राणस्वरूप ही कही जायें तो भी कोई अत्युक्ति

नहीं हो सकती है। जबतक इनपर पूरा प्रकाश न डाला जाय, आत्मब्रह्मदर्शन, आदिका निरूपण अधूरेका अधूरा ही रह जायगा। इसीलिये कृष्णने बिना पूछे ही स्वयमेव इनकी सख्त जरूरत महसूस करके इन्हे उपदेश करना शुरू कर दिया। फलतः यदि छठें अध्यायका विषय ध्यानयोग माना गया है तो ठीक ही है। समूचेका समूची अध्याय हरेक पहलूसे इसी चीजपर प्रकाश डालता है। पातंजल-योग और समाधि भी ध्यानके भीतर ही आ जानेवाली चीजें हैं। लेकिन कृष्ण यह अनुभव भी कर रहे थे कि यदि अथसे इतितक इसी ध्यान और स्वरूपतः कर्मत्यागकी ही बात करेंगे तो लोगोंको धोका हो सकता है। परिणामस्वरूप इसके सामने कर्म करनेकी महत्ता वे भूल सकते हैं। क्योंकि ध्यान-वानके बारेमे लोगोंकी कुछ ऐसी ही ऊँचो धारणा पाई जाती है कि और बाते इसके सामने तुच्छ मानते हैं। इसीलिये शुरूमे कर्मके करनेपर जोर देके ही आगे बढ़ते हैं। इस तरह बहुत बड़े धोके तथा खतरेसे जनमाधारणको बचा लेते हैं। इन्ही सब विचारोंसे—

श्रीभगवानुवाच

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।

स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्नचाक्रियः ॥१॥

श्रीभगवान बोले—जो कोई भी कर्मों और उनके फलोंकी पर्वान करके (केवल) कर्त्तव्य समझ उन्हें करता रहता है वही संन्यासी भी है और योगी भी। (न कि कर्मोंके माधन) अग्नि (आदि) को और (खुद) कर्मोंको ही छाट देने-वाला ॥१॥

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव ।

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥२॥

हे पांडव, जिसे संन्यास कहा गया है उमे योग ही जानो। क्योंकि जो कोई सभी संकल्पोंको त्याग न दे वह योगी हो नहीं सकता है ॥२॥

यहाँ कुछ बातें जान लेनेकी हैं। इन दोनों श्लोकोंमें जो संन्यास और योगको एक कह दिया है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि इसी अध्यायमे आगे “त विद्याद्दुःखमयोग योगसंज्ञितम्” (६।२३)में वस्तुतः वियोगको योग कहा है। सिर्फ इसीलिये यह बात है कि यद्यपि नाम तो उमका योग ही है, तथापि काम उसका उलटा है, वियोग है। क्योंकि वह दुःखोंके मम्बन्धका वियोग कर देता है, दुःखोंको कभी पाममे फटकने नहीं देता है। यहाँ भी संन्यास और योग है तो दो चीजें और हैं परस्पर विपरीत भी। मगर इनका काम मिल जाता है, एक हो

जाना है। इसीलिये नामसे नहीं, किन्तु कामसे ही, दोनोंकी एकता बताई गई है। इसका प्रयोजन कही चुके हैं कि जनसाधारण कहीं कर्मोंसे विमुख न हो जायें, इसीलिये कह दिया है कि भई, तू तो कर्म करते हुए भी संन्यासी ही हो। फिर चिन्ता क्या ?

इसीके साथ एक निहायत जरूरी बात भी कर्म करनेवालोंके सामने बड़ी ही कुशलतासे रख दी गई है। जहाँ यह कहा गया है कि तू तो योगीके योगी और संन्यासीके संन्यासी हो और इस तरह दुहरा फायदा उठाते हुए, “आमके आम गुठलाके दाम” को चरितार्थ करते हो। फिर पर्वा नाहक ही किसकी करते हो ? तहाँ उन्हें चढ़ाने-बढ़ानेके साथ ही धीरेसे यह भी कह दिया गया है कि हाँ, योगी बननेके लिये भी इतना तो करना ही होगा कि सभी संकल्पोंको त्याग दिया जाय। इसके बिना तो काम चली नहीं सकता। इस तरह ठीक-ठीक योगी बननेकी शर्त भी रख दी गई और जल्दबाजीके खतरेसे भी बचा लिया गया। इसीके साथ यह भी ज्ञात हो गया कि सच्चे संन्यासी बननेके लिये संकल्पोंका त्याग आवश्यक है। यह न हो, तो सिर्फ कर्मोंको या उनके माधन अग्नि आदिकी ही छोड़ देनेमें कोई भी संन्यासी नहीं बन जाता। ऐसे लोग तो वंचक ही होते हैं। यहाँ सब संकल्पोंका त्याग और कर्मफलोंका पर्वा न करना ये दोनों एक ही चीज हैं। दोनोंमें जरा भी फर्क नहीं है। इसीलिये हमने ‘कर्मफल’ शब्दका कर्म और उनके फल यह दोनों ही अर्थ माना है और लिखा भी है। इसके लिये या तो कर्म और फलको दो जुड़े—अममस्त—पद मान ले, या अगर दोनोंका समाम माने तो ममच्चय इन्द्र मानके काम चलाये, जैसे करपादम् आदिमें होता है। मकल्प कर्मों और उनके फलों—दोनों—का ही होना है, और जबतक दोनोंके बारेमें बेफ़िक्र न हो जायें मकल्पत्याग असंभव है।

दूसरे श्लोकमें जो ‘असन्यस्तमंकल्पः’ शब्द आया है उसमें भी एक खूबी है। संन्यासके बारेमें जब विवाद ही है तो ऐसे मौकेपर ‘सन्यस्त’ शब्द न देके ‘संत्यक्त’ शब्द देना ही उचित था। क्योंकि संन्यास शब्दके अर्थके बारेमें जब झमेला ही है और यह तय नहीं हो पाया है कि उसमें किसी चीजका स्वरूपतः त्याग भी आता है या नहीं, तो ऐसी दशामें उसे लिखनेसे शक तो रही जायगा और अर्थकी सफ़ाई हो न सकेगी। इसीलिये ‘संत्यक्त’ शब्द देना ही ठीक था। मगर ऐसा न करके सन्यस्त शब्द देनेमें यह आशय टपकता है कि संन्यासके भीतर स्वरूपतः त्याग आता है। क्योंकि संकल्पोंका तो स्वरूपतः त्याग ही विवक्षित है। अब बात रही यह कि वह स्वरूपतः त्याग कर्मोंका है या संकल्पोंका या और चीजोंका। यदि यह माना जाय कि संन्यासका अर्थ केवल संकल्पोंका ही स्वरूपतः

त्याग है, तो 'संन्यस्तसंकल्पः' में संकल्प शब्द देनेकी क्या जरूरत थी ? उसका काम तो संन्यस्त शब्दमे ही हो जाता है । इससे पता चलता है कि संन्यासका अर्थ केवल संकल्पत्याग नहीं है । अब यदि और चीजोंका भी त्याग मानें तो वे चीजें कौन-कौनसी हैं, यह कैसे जाना जाय ? इसलिये मानना ही होगा कि सामान्यतः सभी कर्मों, संकल्पों और रागद्वेषादिके स्वरूपत त्यागको ही संन्यास कहते हैं । इनमे संकल्पत्यागको सबसे जरूरी समझ और उसके बिना कर्मोंका त्याग क'रा ढोंग मानके ही यहाँ 'संन्यस्त संकल्पः' लिखा गया है ।

इसी संकल्पत्यागको लेके आगे बढ़नेमें सबसे पहले यह बताना आवश्यक हो जाता है कि संकल्पत्यागके होते हुए भी कर्मोंके स्वरूपतः त्यागका असली अवसर कब और किसलिये आता है । कर्मोंकी आवश्यकता कहाँतक है, उसका काम है क्या, तथा उसके त्याग अर्थात् संन्यासकी भी आवश्यकता कब और किसलिये है यही बातें आगे कहते हैं—

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥३॥

(कोई भी) मननशील योग—ज्ञान या समाधि—मे जाने एवं उसे प्राप्त करनेकी इच्छावाला बन जाय इसका कारण कर्म है—इसके लिये कर्म करनेकी जरूरत है । उसीको (आगे चलके) ज्ञान तथा समाधिमे आरूढ़—पक्का—बना देनेके लिये ही कर्मोंके त्यागकी जरूरत है । ३।

पदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुपज्जते ।

सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

क्योंकि जब सभी संकल्पोंका त्याग कर देनेवाला मनुष्य न तो इन्द्रियोंके विषयोंमें और न कर्मोंमें ही चिपकना है तभी वह योगारूढ़ माना जाता है । ४।

इन श्लोकोंके अर्थोंके बारेमे बहुत कुछ बातें पहले ही लिखी जा चुकी है । उन्हें जाने बिना इनका आशय समझना अशभव है । यहाँ इतना ही कहना है कि जो लोग शमका अर्थ मनकी शान्ति मानते हैं उन्हें भी अगत्या कर्मोंका स्वरूपतः त्याग मानना ही होगा । क्योंकि आखिर मनकी शान्तिका अर्थ क्या है ? यही न, कि उसकी हलचल, क्रियायें बन्द हो जायँ, उसकी चंचलता जाती रहे ? उसकी चंचलताका भी यही अर्थ है न, कि बिजलीकी तरह बड़ी तेजीमे एके बाद दीगरे हजारों पदार्थोंपर पहुँचता है ? और अगर यह चीज बन्द हो जाय तो होगा क्या ? यही न, कि मन किसी एक ही पदार्थमें जम जायगा, वही स्थिर हो जायगा ?

एक पदार्थ भी वह कौनसा होगा ? जब योगी और योगारूढ़की बात है तब तो मानना ही होगा कि वह एक पदार्थ आत्मा ही होगी । उसीको परमात्मा कहिये या ब्रह्म कहिये । बात एक ही है । अब जरा सोचें कि जब मनीराम आत्मामें ही रम गये, जम गये, टिक गये तो फिर सन्ध्या-नमाजकी तो बात ही नहीं, क्या कोई भी क्रिया हो सकती है ? क्या पलक भी मार सकते या शरीर भी हिला सकते हैं ? क्या प्राणकी भी क्रिया जारी रह सकती है ? यह तो मनःशास्त्रका नियम ही है कि जबतक मन किसी पदार्थमें न जुटे उसमें कोई क्रिया होई नहीं सकती । यह तो दर्शनोंकी मोटी और पहली बात है । फिर शम माननेवाले क्रिया कैसे करेंगे यह समझसे बाहरकी चीज है । खूबी तो यह कि यह ध्यानका ही अध्याय है और ध्यान-समाधिके साथ नित्यनैमित्तिक क्रियायें भी होंगी यह तो उलटी गंगाका बहना है । यह भी नहीं कि मिनट दो मिनट या घंटे दो घंटेकी समाधिसे ही काम चल जायगा । यहाँ तो लगातार दिनों, हफ्तों, महीनों और बरसों करनेकी नौबत आयेगी । तब कही जाके सफलताकी आशा कर सकते हैं । बीचमें बहुत ही थोड़ा विराम कभी-कभी मिलेगा । आगे जो “अनेकजन्मसिद्धः” (६।४५) और “यनचित्तेन्द्रियक्रियः” (६।१२) लिखा है उसका आखिर दूसरा अर्थ है क्या ? इसी छठे अध्यायको पढ़के भी जो यह कहनेकी हिम्मत करें कि ध्यान और समाधिके साथ ही वर्णाश्रमादिके धर्मोंका पालन भी हो सकता है उन्हें कुछ भी कहना बेकार है ।

तीसरे श्लोकके पूर्वार्द्धमें ज्ञानकी इच्छा और कामनाकी बात कही गई है । इसका पता आसान है और सबोंको लगा सकता है । इसीलिये इसके बारेमें ज्यादा कुछ भी कहनेकी जरूरत नहीं । मगर योगारूढ़ होना और उसे पहचानना अत्यन्त कठिन है । बल्कि एक प्रकारसे यह बात असंभव ही समझिये । यही कारण है कि चौथे श्लोकमें योगारूढ़का लक्षण, उसकी पहचान बताई गई है । इसका दूसरे शब्दोंमें मतलब यह है कि जबतक वैसी दशा पूरी तौरसे न हो जाय तबतक ध्यान एवं समाधि करते रहना और तदर्थ सभी कर्मोंका पूर्णतः संन्यास करना ही होगा । दूसरा रास्ता है नहीं । जबतक आत्मज्ञानकी इच्छा या आत्माकी जिज्ञासा नहीं पैदा होती तभी तक कर्म करना होगा । उसीसे वह जिज्ञासा होगी । मगर ज्योंही यह जिज्ञासा पैदा होके दृढ़ हो गई कि कर्मोंका स्वरूपतः त्याग करके ध्यान, धारणा, समाधिके द्वारा आत्मसाक्षात्कारकी सिद्धिमें फौरन लग जाना होगा । साक्षात्कार पूरा-पूरा होनेतक यह काम जारी रखना ही होगा, यही दोनों श्लोकोंका तात्पर्य है ।

शायद यह खयाल हो कि इस प्रकार जीतेजी मुर्दा बननेकी क्या जरूरत है ?

योगारूढ़ होना और मुर्दा बन जाना तो बराबर ही है। फर्क यही है कि मुर्देको कुछ मालूम नहीं पड़ता, चाहे जो कीजिये। मगर योगारूढ़को तो होश होता है, ज्ञान होता है। फिर भी किसी मुख-दुःखादिको जरा भी अनुभव न करना यह असाधारण बात है जो असंभव जैसी है। इसीलिये तो जीतेजी मुर्दा बन जाना पड़ता है। फलतः दूसरे ढंगसे काम चल जाय तो इस योगारूढ़ होनेके मार्गको दूरमे ही सलाम कर लेना चाहिये। यह तो हो नहीं सकता कि परम कल्याण और मोक्षका कोई दूसरा रास्ता होई न। इसीलिये दूसरे ही मार्गका अवलम्बन क्यों न किया जाय ? नाहक ही इन्द्रियों और मनको संकटमे डालके उन्हींके द्वारा अपने आपको—आत्माको—भी विपदामें डालना, संकटके अतल गर्तमें डुबाना मुनासिब नहीं है। इस तरहके विचार जनसाधारणके लिये बहुत संभव है। इसीलिये इस प्रसंगको आगे बढ़ाने और योगारूढ़की अवस्थाका पूर्ण विवेचन करनेके पहले दो श्लोकोमे इम खयालका हटाने हुए कहा गया है कि इमके सिवाय मोक्षका और मार्ग हुई नहीं। इसीलिये लाचारी है कि यही मार्ग अपनाया जाय। इससे आत्माको गर्तमें गिरानेके बदले उलटे उसका उद्धार है।

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥५॥

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः । •

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्त्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥६॥

अपना उद्धार खुदबखुद करना चाहिये। आत्माको—अपने आपको—संकटमें कभी न डालना—कभी नीचे न गिराना—चाहिये। क्योंकि अपना मददगार या दुश्मन स्वयं हर आदमी ही होता है। जिसने अपने मनको स्वयं जीत लिया वही अपना मददगार है। जिमने मनपर काबू नहीं किया शत्रुताके मौकेपर (वही) मन (उसके) शत्रुका काम करना है ॥५॥६॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥७॥

जिमने मनको जीत लिया है (और इसीलिये) जिसका अन्तःकरण अत्यन्त शान्त है, उसे शीत-उष्ण, सुख-दुःख और मान-अपमान की दशामें (भी) बराबर समाधिमें परमात्माका ही साक्षात्कार होता रहता है—उमकी मस्ती बराबर बनी रहती है, चाहे कुछ हो ॥७॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥८॥

ज्ञान और विज्ञानकी प्राप्तिसे जिसका मन तृप्त है—मस्त है, जो किसी भी

दशार्मे विचलित नहीं होता, जिसकी (सभी) इन्द्रियाँ अपने वशमें हैं (और इसी-लिये) जिसके लिये मिट्टीका ढेला, पत्थर (और) सोना सभी एकसे ही हैं, ऐसा ही योगी युक्त या योगारूढ कहा जाता है ।८।

कूट नाम है लोहारकी निहाईका । हजारों लोहे उसपर आके टेढ़े-सोधे और नष्ट-भ्रष्ट हो जाते हैं । मगर वह ज्योंकी त्यों अचल बनी रहती है । इसीलिये विकार-शून्य और अचलको ही कूटस्थ कहते हैं—अर्थात् जो कूटकी तरह बना रहे । जाल-फरेबको भी कूट कहते हैं । संसार का प्रपंच ही मायाजाल है और उममें ही आत्माका रहना है । मगर उनमें उमका स्पर्श नहीं है ।

सुहृन्मित्रायुंदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।
साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥९॥

सुहृद्, मित्र, गत्रु, तटस्थ, मध्यस्थ, प्रत्यक्ष-अपकारी, सम्बन्धी, साधु और पापी—सबो—में जिनकी समबुद्धि है—इनमें किसीकी ओर जो खिंच जाता नहीं—वही श्रेष्ठ है ।९।

अकारण ही जो सबका हित चाहे वह सुहृद् कहा जाता है, परिचय होनेपर जो हित चाहे वह मित्र, जो बुराई करे वह अरि, जो किसीका बक्ष न ले वह उदासीन, जो दोनोंका पक्ष लेकर कलह मिटाना चाहे वह मध्यस्थ, जिनके प्रति बहुत ज्यादा जलन हो वह द्वेष्य, जो सम्बन्धके करते ही हित चाहे वह बन्धु, जो सबका उपकार करे वह माधु और बुरा काम करनेवाला पापी कहाता है । उदासीन और मध्यस्थका फर्क यही है कि जहाँ मध्यस्थको दोनों पक्षोंकी पर्वा होती है तथा उदासीनको किसीकी भी नहीं होती । अरि और द्वेष्यमें यही अन्नर है कि जहाँ द्वेष्यके प्रति दिलमें प्रचंड जलन होती है तहाँ अरिके प्रति इसका होना जरूरी नहीं है । इसलिये अरि मद्द व्यापक है । मित्र और बन्धुमें यही फर्क है कि जहाँ बन्धुके साथ घनिष्ठता तयगुदा बात है तहाँ मित्रके साथ घनिष्ठता न होते हुए भी परिचय मात्र हो काफी है । सुहृद् स्वभावन परहित चाहता है, चाहे कर सके या न कर सके । मगर माधुका तो यह काम ही है । वह परहित करता ही है । ये दोनों ही बदलेमें कुछ नहीं चाहते ।

यहाँ तक युक्त, योगारूढ, आत्मज्ञानी या संन्यासीका स्वरूप और लक्षण बनावके अप्रत्यक्ष रूपसे यह भी कह दिया कि ऐसा होनेके लिये किस तरहके लोहेके चने चवाने जरूरी है । अब अगले आठ श्लोकोमें उन उपायोको विस्तारके साथ बताते हैं जिनपर अमल करनेपर ही इन लोहेके चनोंके चवानेकी योग्यता होती है । इनमें भी शुरूके पाँचमें ध्यान और समाधिके उपाय बताके और छठेंमें उसीपर चोर देके शेष दोमें खतरों और नियमोंके बारेमें सावधान किया है । उसके बादके

छे (१८-२३) श्लोकोंमें ध्यान और समाधिमें लगे चित्तकी तील बताई है कि उसकी क्या हालत समाधिके दम्यांन रहती है । क्योंकि उसी समय उसे आसानीसे पकड सकने और गलती सुधार सकते हैं । उस समय लोग पूरे तैयार और सतर्क भी रहते हैं । यह अभ्यास धीरे-धीरे कैसे शुरू किया जाय और यह कमजोरी और गलती कैसे चटपट पकडी जाके दूर की जाय, यह बात उसके बादके तीन (२४-२६) श्लोकोंमें कहके तदनन्तर छे (२७-३२) श्लोकोंको योगारूढ पुरुषका पूरा चित्र खीच दिया है और यह बताया है कि उसकी मनोवृत्ति कैसी होती है । उसके आत्मज्ञान या साक्षात्कारका स्वरूप क्या होता है यह बात पुनरपि यहाँ दूसरी बार इन्हीं श्लोकोंमेंसे दो (२९-३०) में कही गई है । पहली बार पाँचवे अध्यायमें आई है, यह वही कहा जा चुका है ।

योगी यंजीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥१०॥

ध्यान करनेवाला संन्यासी निरन्तर एकान्त स्थानमें अकेला ही रहके बुद्धि और मनपर कब्जा रखे हुए, बेफिक्र सारा लवाजिम छोडके ही मनको एकाग्र करनेका यत्न करे ॥१०॥

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चेलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥

जा न ना बहुत ऊंचा आर न बहुत नीचा हो, जिममें क्रमशः कुश, मृगचर्म और वस्त्र एकके ऊपर एक पने हो और जो हिले-डोले न ऐसा निजी आसने (वहाँ) किमी पवित्र स्थानपर विछाके—॥११॥

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा मनचित्तेन्द्रियक्रियः ।

उपविश्यासने युज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥

मन और इन्द्रियोंका बाहरी क्रियाओंको रोके हुए मनको एकाग्र करके उसे शुद्ध करनेके ही लिये उमी आसनपर बैठे (तथा) ध्यान (एवं) समाधिके अभ्यास करे ॥१२॥

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥

घड़, सर और गर्दन तीनों ही सीधे—तने—और निश्चल रखे हुए घबराहट छोडके बैठे, अपनी नासिकाके अग्र भागपर ही दृष्टि जमाये रहे और इधर-

उपर न देखे । मनकी बेचैनी बिल्कुल ही न हो, डर-भय जरा भी न हो, (खान-पान आदिमें) ब्रह्मचारीके ही नियमोंका पूरा पालन करे । मुझमें ही मन लगावे तथा मुझको ही सब कुछ समझे हुए मनको भरपूर काबूमे करके समाधिमें बैठे । १३-१४।

यहाँ जो दसवे श्लोकमें 'यत्तचित्तात्मा' कहके 'आत्मानं युञ्जीत' भी कहा है इससे दोनोंमें परस्पर विरोध जैसा लगता है । जब मन और बुद्धिको काबूमे कर लिया तो फिर मनके एकाग्र करनेका क्या मवाल ? यह या तो पुनरुक्ति जैसी हो जाती है, या यो कहिये कि एकका कहना बेकार है । मगर दरअसल मन-बुद्धिको संयत कहनेका यही अभिप्राय है कि पहले जैसी चंचलता और घबराहट उनमे न रह गई है । वे कुछ ठंडे पड गये हैं । तभी समाधिकी सफलता हो सकती है । या यह कि यत्तचित्तात्माका अर्थ है मन-बुद्धिकी क्रियाका रोकना मात्र । उसके बाद होनेवाली एकाग्रता "आत्मानं युञ्जीत"के द्वारा बताई गई । ८मी तरह १२वेंमें मनकी एकाग्रता और उसकी तथा इन्द्रियोकी क्रियाके रोकनेकी बात है । प्रश्न होता है कि मनकी एकाग्रताके बाद फिर उसकी क्रियाके रोकनेके क्या मानी ? बात असल यह है कि पहले जब मन कही एक चीजमें बँधेगा तभी तो उसकी तथा इन्द्रियोकी क्रिया भी रुनेगी । वस्तुतः क्रिया रूकनेसे एकाग्रता और एकाग्रतामें क्रियाका रूकना ये दोनों ही एक दूसरेके आश्रित हैं, ठीक वैसे ही जैसे प्राणके रोकनेसे मनका रुकना और मनके रूकनेसे प्राणका रुक जाना । आगे ३५वें श्लोकके व्याख्यानमें इसपर और भी लिखा गया है ।

अथवा "यत्तचित्तोन्द्रियक्रिय."में चित्तका अर्थ बुद्धि ही है, जैसा कि १०वेंमें । बुद्धिकी चंचलताका भी रूकना आवश्यक है । इसीलिये जा अन्तमें पुनरुक्ति "युञ्ज्याद्योगम्" लिखा है वह यद्यपि व्यर्थमा प्रतीत होता है, तथापि उसका अभिप्राय यही है कि योगकी पूर्णता और स्थायित्व प्राप्त करे । ऐसा न हो कि मनकी एकाग्रता चन्द्ररोजा ही हो । "आत्मानं युञ्जीत" और "योग युञ्ज्यात्" का यह भी अभिप्राय है कि आत्मामें ही मनको लगावे, न कि और पदार्थमें । इसीलिये आगे जा "मच्चित्त." और मत्पर." में (मत्) कहा है उसका भी अर्थ आत्मा ही है । नहीं तो आत्मामें अलग परमात्माका खयाल हो सकता था । 'मच्चित्त' और 'मत्पर' कहनेका आशय यही है कि एकमें चित्त लगाके कभी-कभी दूसरेका भी खयाल करनेकी बात यहाँ नहीं होगी । आत्माके सिवाय और किसीका भी खयाल न रहेगा । इस ही अनन्य-चिन्तन भी कहते हैं ।

१३वें श्लोकमें एक बार तो धड, गर्दन और सरको अचल और तना हुआ रखना कहा है । फिर स्थिर होना भी बताया है । यह तो पुनरुक्ति ही हुई ।

इसीलिये हमने घबराहट और बेचैनी छोड़नेकी बात लिखी है। ऐसी भी तो बेचैनी होती है कि शीघ्र ही काम पूरा हो जाय। वह न रहे इसी मानीमें स्थिर शब्द आया है। यों भी इस मानीमे बोला जाता है। इसी प्रकार जहाँ यहाँ नासिकाके अग्र भागमे नजर जमानेको लिखा है तहाँ पाँचवें अध्यायके अन्तमें भीओंके बीचमें जमानेकी बात है। असलमे योगियोंके यहाँ ये दोनो ही बातें पाई जाती है। कोई एक करता है तो कोई दूसरी। इसीलिये दोनों ही लिखी गई है। भीओंकी बात आगे भी “भ्रुवोर्मध्य” (८।१०)मे आयेगी। जिसकी जब जमी रुचि, प्रवृत्ति या अनुकूलता हो तब वह वैसा ही करता है। किन्तु परिणाम एक ही होता है।

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः।

शान्ति निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥१५॥

इम प्रकार निरन्तर आत्मामें मनको जोड़ता हुआ उसे सोलह आने काबूमें कर लेनेवाला योगी उस ब्रह्मनिष्ठा रूपी शान्तिको प्राप्त कर लेता है, जिसका अन्तिम परिणाम आवागमनसे छटकारा है। १५।

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकांतमनश्नतः।

न चाति स्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चाजुर्न ॥१६॥

न अजु न, निश्चित परिणाममे अधिक खानेवालेकी सुमाधि हो नहीं सकती, और न बिन्कूल ही न खानेवालेकी ही। (ईसी तरह) बहुत ज्यादा सोनेवाले या अधिक जागनेवालेकी भी (नही होती)। १६।

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥१७॥

(किन्तु) उचित मात्रामे जो खान-पान और धूमधाम करता है, दूसरी क्रियायें भी निश्चित परिमाणमे ही करता है और सोता-जागता भी है नियमित रूपसे ही, उसीकी समाधि सब कष्टोंकी नाशक होती है—पूर्ण या सफल होती है। १७। सोने-जागने वगरहकी बात तो सभी जानते हैं। हालाँकि योगी लोगोंने इनमे भी बहुत नियम—कायदे—बनाये हैं। खानपानका नियम ऐसा ही है कि पेटका आधा अन्नमे और एक चौथाई जलमे भरके दोप चौथाई खाली रखे,—“अन्नेन पूर्येदथ चतुर्थं तु जलेन वै। मास्यस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवशेषयेत्”। नहीं तो परिपाक ठीक नहीं हाता और आलस्य रोगादि बढ़ते हैं। क्या खाना, कब खाना आदिके भी नियम हैं।

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते।

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥

जब काबूमें बखूबी आया हुआ मन आत्मामें ही जाके टिक जाता (तथा) अन्य सभी पदार्थोंसे निःस्पृह (हो जाता है) तभी कहा जाता है कि (मनुष्य) युक्त या योगारूढ़ हो गया ।१८।

यथा दीपो निवातस्थो नैंगते सोपमा स्मृता ।
योगिनो यत्तच्चित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥१९॥

मनको आत्मामें टिकानेका अभ्यास करनेवाले योगीका मन काबूमें आ जानेपर ठीक वैसे ही हिलता-डोलता नहीं जैसे बहनेवाली हवासे रहित स्थानमें दियाकी धिखा नहीं हिलती है ।१९।

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥
सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥२१॥
यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥२२॥
तं विद्याद् दुःखसंयोग-वियोगं योगसंज्ञितम् ।
स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥२३॥

जिस दशामें योगके अभ्यासके फलस्वरूप काबूमें आया हुआ मन शान्त और निश्चल हो जाता है, जिस दशामें अपने भीतर ही स्वयमेव अपनेको देखके पूर्ण सन्तोष हो जाता है, इन्द्रियोंको पहुँचके बाहर केवल बुद्धिसे अनुभव किया जानेवाला अपार सुख जिस दशामें जाना जाता है, जिस दशामें जम जानेपर मनुष्यकी आपा बिसर जाती है और उस वास्तविक दशामें फिर वह च्युत भी नहीं होता है, जिसे पा जानेके बाद उसमें बढके दूसरा कोई भी लाभ माना नहीं जाता और जिस दशामें स्थिर हो जानेपर बड़ेसे बड़ा भी कष्ट मनुष्यकी विचलित नहीं कर सकता, दुःखके मम्बन्धको सदाके लिये मिटा देनेवाली उस दशामें ही योग शब्दमें समझना चाहिए । जो मन कभी ऊबना जानता ही नहीं उसीके द्वारा दृढ निश्चयके साथ उस योगकी सिद्धिका अभ्यास किया जाना चाहिये ।२०।२१।२२।२३।

यहाँ मनके न ऊबनेके बारेमें दृष्टान्त देते हुए गौडपादाचार्यने माक्योपनिषद्की कारिकाओंमें लिखा है कि एक ही कुशकी नोक डुबो-डुबोके बाहर छिड़कते हुए ही समुद्रको सुखा डालनेकी हिम्मत जिसे हो वही मनको काबूमें कर सकता है, “उत्सेकउदधेयंद्वत्कुशाग्रेणैकविन्दुना । मनसो नियहस्तद्वद्भवेदपरिखेदतः”

(३।४१) । टिट्ठिभ पक्षीके नर-मादेका अपनी चोंचोंसे ही उलीचते-उलीचते समुद्रको सुखाके अपने अंडे उसमेंसे बाहर निकालनेके, दृढ़ संकल्पका भी दृष्टान्त दिया जाता है ।

संकल्पप्रभवान्कामास्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।
मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥२५॥
शनैः शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।
आत्मसंस्थं मनःकृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥२५॥
यतो यतो निश्चरति मनश्चंचलमस्थिरम् ।
ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥२६॥

संकल्पसे पैदा होनेवाली सभी कामनाओंको निर्मूल करके तथा मनसे ही सभी इन्द्रियोंको चारों ओरसे रोकके धैर्य-सहकृत बुद्धिके बलसे धीरे-धीरे हर चीजसे मनको हटाये और आत्मामें टिकाके दूसरा कोई खयाल न करे । चंचल होनेके कारण कहीं भी टिक न सकनेवाला मन जिस-जिस चीजको लेके बाहर भागे उस-उससे उसे हटाते हुए केवल आत्मामें ही लगाके काबूमें करे । २४।२५।२६।

यहाँ धीरे-धीरे सब ओरसे हटाना और फिर भी यदि मन उधर भागे तो वहाँसे बार-बार लौटाना बताया गया है । असलमें समाधिके लिये यही बुनियादी बात है । जो ऊबना जानता ही नहीं वही यह काम कर सकता है, ऐसा कहनेकी जरूरत इसीमें स्पष्ट हो जाती है । एकाएक न तो अन्य चीजोंमें यह मनीराम हटी सकते और न हटनेपर भी फिर उनमें जानेसे बाज आई सकते हैं । यह तो नटखट बन्दर हैं । बड़ी निम्नत ओर बड़े भारी दृढ़ संकल्पसे ही इन्हें काबूमें किया जा सकता है । इसीलिये “स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा” कहा है ।

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।
उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥२७॥

क्योंकि बिल्कुल ही शान्त मनवाले, शान्त या दबे-दबाये रजोगुणवाले, निर्दोष (और इसीलिये) ब्रह्म स्वरूप हो जानेवाले इस योगीके पास सर्वोत्तम सुख—आत्मानन्द—खुद आ जाता है । २७।

युंजन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।
सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥२८॥

इस प्रकार सदा आत्मामें मनको लगाता हुआ (उसके फलस्वरूप) पापशून्य योगी आसानीसे ही ब्रह्मरूपी अखंड सुख—निरतिशय ब्रह्मानन्द—प्राप्त करता है । २८।

यदि गौरसे देखा जाय तो पूर्वके “शनैः शनैरुपरमेद्” श्लोकका ही एक तरहका व्याख्यान बादके. इन तीन श्लोकोमें है। इसमें भी उसके पूर्वार्द्धका “यतोयतः” में, उत्तरार्द्धके पहले आधेका “प्रशान्तमनसं” में और शेष चतुर्थांशका “युञ्जन्नेवं” में स्पष्टीकरण है।

आगेके चार श्लोक उस आत्मसाक्षात्कारके बादकी हालत बताते हैं। खासकर पहले दो तो उस साक्षात्कारका रूप स्पष्ट करते हैं शेष दो ज्ञानीकी व्यावहारिक दशा बताते हैं कि संसारके साथ उसका सलूक कैसा होता है। इन आखिरी दोमें भी पहला है दूसरेकी एक तरहकी भूमिका ही। दूसरा—३२वाँ—ही उसका बाहरी व्यवहार चित्रित करता है।

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥
यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥

जिसका मन पूर्ण योगयुक्त हो गया है उसकी सर्वत्र समदृष्टि—ब्रह्म या आत्म दृष्टि—होती है। (इसीलिये वह) सभी पदार्थोंमें अपने आपको और अपने-में सब पदार्थोंको देखता है। (इसी तरह) जो मुझ परमात्माको (भी) सबोंमें और सबोंको मुझ परमात्मामे देखता है, उससे जुदा न तो कभी मैं होता हूँ और न वह मुझसे अलग होता है। २९।३०।

ये दोनों ही श्लोक “येनभूतान्यशेषेण” (४।३५)से एकदम मिल जाते। फलतः उसीके विवरण रूप ही है। इन दोनोंने अद्वैत या जीव, ब्रह्म और जगत्की एकताका चित्र खींच दिया है।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्त्तमानोऽपि स योगी मयि वर्त्तते ॥३१॥

सभी पदार्थोंमें ओत-प्रोत—मौजूद—मुझ परमात्माको जो योगी इस प्रकारकी एकताकी दृष्टिसे देखता है वह चाहे किसी भी दशामें रहने पर भी बराबर मुझमें ही डूबा रहता है। ३१।

आत्मोपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।
सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥

हे अर्जुन, चाहे सुख हो या दुःख, (दोनोंको ही) सभी पदार्थोंमें जो अपने जैसा ही अनुभव करता है—जो अपने सुख-दुःख जैसे ही दूसरोंके सुख-दुःखका अनुभव करता रहता है—वही परले दर्जेका योगी माना जाता है। ३२।

अब अर्जुनने देखा कि ओ बाबा, यह तो बीहड़ बात है—यह संन्यास तो आसान नहीं है। क्योंकि संन्यासका जो असली प्रयोजन ध्यान और समाधिकी सिद्धि है वह मेरे पहुँचके बाहरकी चीज है। मेरे मनीराम तो ऐसे भयंकर हैं; चंचल है कि न तो कहीं टिकना ही जानते और न आत्मामें जुटना ही चाहते। फिर यह साम्यबुद्धि और समदर्शन रूपी समाधि पूर्ण होगी कैसे? ऊँहैं। यह नहीं होने की, असंभव है। इसी भावसे वह —

अर्जुन उवाच

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।
एतस्याहं न पश्यामि चंचलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥
चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।
एतस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥

अर्जुन कहने लगा—हे मधुसूदन, यह जो समदर्शन रूपी योग आपने (अभी अभी) बताया है, मनकी चंचलताके करते इसीकी मजबूतीका होना मैं (संभव) नहीं समझता। क्योंकि हे कृष्ण, यह मन तो चंचल है, बुरी तरह मथ देने, बेचैन कर देने वाला है, बलवान है और बड़ा मजबूत है। (इसीलिये) मैं तो इसे बाँध रखनेको हवाको बाँध रखनेकी ही तरह कतई नामुमकिन मानता हूँ ॥३३॥३४॥

श्रीभगवानुवाच

असंशयं महाबाहोः मनो दुर्निग्रहं चलम् ।
अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥

श्रीभगवान बोले—हे महाबाहु, बेशक मन चंचल (और इसीलिये आमतौर-से) काबूमें नहीं आनेवाला है। फिर भी हे कौन्तेय, अभ्यास और वैराग्यके बलसे ही काबूमें आता है ॥३५॥

इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें जो कुछ लिखा है ठीक वही बात 'अभ्यासवैराग्यां तन्निरोधः' (१।१२) योगसूत्रमें अक्षरशः गई जाती है। इसका व्याख्यान करते हुए व्यास भाष्यमें लिखा है कि "चित्तनदीनामोभयतोवाहिनी, वहति कल्याणाय, वहति पापाय च। यातुकैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना सा कल्याणवहा। संसार-प्राग्भाराऽविवेकविषय निम्ना पापवहा। तत्र वैराग्येण विषयस्रोतः खिलीक्रियते। विवेक दर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोतउद्धाट्यतइत्युभयाधीनश्चित्तवृत्तिनिरोधः।" इसका आशय यह है कि "निरन्तर बहने वाली नदीकी ही तरह मन भी नदी ही है जो कल्याणकी ओर भी बहती है और पापकी ओर भी। इनमें यदि आत्म-ज्ञानके

विषयोंकी ओर झुकाव होके यह नदी बहे तो कैवल्य और मोक्षकी तरफ जाकर बँध जाती है । विपरीत इसके यदि विवेक शून्य विषयभोगकी ओर झुकाव होके बहे तो जन्ममरणादि रूपी संसारकी तरफ जाती और वहीं बँध जाती है । फलतः विवेकका सोता रुक जाता है । इसलिये वैराग्यका यह काम है कि पहले सांसारिक विषयोंका दरवाजा बन्द कर दे—ऐसा बाँध बना दे कि विषयोंकी ओर मन जाने ही न पाये । अनन्तर विवेकका अम्याम करते-करते विवेकके सोतेको खोदकर जारी करनेका काम कर डाले । फिर तो मन आसानीसे उधर ही चला जायगा ।” जब तक पानी का नीचेकी ओरका बहाव पहले रोक दिया न जाय उसे ऊँची जमीन या बन्द सोतेकी ओर ले जायेंगे कैसे ? वह तो बहके खत्म ही हो जायेगा । इसीलिये संसारसे विरागी बनना पहला काम है, जिससे उधर बहकनेसे यह मन रुके तो सही । फिर जैसे ऊँची जमीनको खोदके नाली बनाते और पानी ले जाते हैं; खोदनेमें भी बारबार कुदाल चलानी होती है; वैसे ही मनको बारबार आत्मामें लगानेका यत्न करना ही मोक्षकी ऊँची भूमिको खोदकर नाली या सोता बनाना है । इससे यह भी स्पष्ट हो गया कि जब पहले मन रुकता और एकाग्र होता है, तभी आत्मामें लगाया जा सकता है । यही बात पहले आई है । आगे इसीका स्पष्टीकरण यों है—

असंभतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥३६॥

(बेशक) मैं मानता हूँ कि जिस मन पर काबू नहीं उसमें यह योग सिद्ध हो नहीं सकता । (विपरीत इसके) काबूमें आये मनसे कोशिश करने पर (पूर्वोक्त) उपाय और हिकमतसे सिद्ध हो सकता है । ३६।

यहाँ उपाय तो कुछ बताये हैं नहीं । इसलिये पहले ही बताये उपाय लेने चाहियें ।

हाँ, तो इतना सुनने पर अर्जुनकी निराशा जानी रही जरूर । मगर इसकी कठिनाईका विचार करके उसे खयाल आया कि एक जन्ममें तो यह पूरा होनेका नहीं । यदि दूसरे-तीसरे आदि जन्मोंमें पूरा करनेका खयाल करे तो ठीक नहीं । क्योंकि एक जन्ममें जो कुछ भी किया-दिया और पढ़ा-लिखा होता है वह तो अगले जन्ममें भूली जाता है । आखिर इसके पहले भी तो हमारा जन्म हुआ था । मगर हमें उसकी एक भी बात कहाँ याद है ? हमें तो उसका कुछ भी पता नहीं । ऐसी दशामें फिर भी वही असंभव-सी बात आ जाती है । यही ठीक है कि शायद किसी सौभाग्यशाली पुण्यात्माकी समाधि इसी जन्ममें पूर्ण हो जाय । मगर आम-

तौरसे तो लोग अत्यन्त चंचल मनवाले ही होते हैं। फलतः उनके यत्नसे इसी शरीरमें सफलता होगी तो नहीं ही। फिर उनकी क्या गति होगी? वे तो दोनों ओरसे गये। एक तो कर्म-धर्म छोड़ा। इसीलिये उससे जो सद्गति होती सो तो हो पाई नहीं। दूसरे योग भी पूरा हुआ ही नहीं कि इसीका मजा मिलता। इसलिये उनकी तो वही दशा हुई कि “दोनों ओरसे गये पांडे। न मिला हलवा न मिला मांडे।” लेकिन फिर मनमें दूसरा खयाल आया कि आखिर यह भी तो एक महान् कार्य ही है। तो क्या इसके पूरा न होने पर भी इसका कुछ न कुछ सुन्दर फल नहीं होना चाहिये? इसी पेशोपेश और दुविधेमें पड़े हुए—

अर्जुन उवाच

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥३८॥

एतन्मे संशयं कृष्ण छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥३९॥

अर्जुनने पूछा—हे कृष्ण, श्रद्धायुक्त होने पर भी पूरा यत्न न कर सकनेके कारण जिसका मन (किमी भी वजहसे) योगमें हट गया वह मनुष्य योग-सिद्धि तो प्राप्त कर सकता नहीं। (तब) उसकी क्या दशा होती है? हे महाबाहु, कहीं ऐसा तो नहीं होता कि बादलके टुकड़ेको तरह इधर-उधर भटकता हुआ, किंकर्तव्यविमूढ़ और ब्रह्म-प्राप्तिके मार्गमें टिक न सकनेवाला वह मनुष्य कहींका नहीं होता (और यों ही) चौपट हो जाता है? हे कृष्ण, इस मेरे संशयको मिटाइये। क्योंकि आपसे बढ़के इस शकको दूर करनेवाला कोई हो सकता नहीं। ३७।३८।३९।

यहाँ यह बात याद रखनेकी है कि यत्नमें पूर्णता और श्रद्धा यही दो चीजें सफलताकी कुंजी हैं। इनमें श्रद्धा तो वज्रकी चीज है और वह योगभ्रष्टमें भी है। मगर यत्नमें तो हजार बाधायें उठ सकती हैं। इसीसे इसमें पूर्णता कठिन है। ताहम श्रद्धा के रहते कभी न कभी वह होके ही रहेगी। यही “अयतिः श्रद्धयोपेतः” इन दो विशेषणोंका मतलब है।

बादलके छोटे या टुकड़ेकी यह हालत होती है कि उसे हवा इधर-उधर घसीटती और भटकाती रहके गला-पचा देती है। न तो वह बरसी सकता है और न घने बादलोंमें जाके मिली सकता।

श्रीभगवानुवाच

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते !

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥४०॥

श्रीभगवानने कहा—हे पार्थ, न तो यहाँ और न परलोकमें ही उसकी कोई बुरी गति होती है । क्योंकि, ओ मेरे प्यारे, कल्याणके मार्ग पर चलनेवाले किसीकी भी दुर्गति हो नहीं सकती ।४०।

प्राप्य पुण्यकृतां लोमानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥

योगभ्रष्ट—समाधिकी सिद्धि न प्राप्त कर सकनेवाला—(मनुष्य) उत्तम कर्म करनेवालोंके लोकोंमें जाके (और वहाँ) बहुत वर्ष—मुद्दत तक—रहके पवित्राचरणवाले श्रीमानोंके घर जनमत है ।४१।

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

या नहीं तो योगियोंके ही समाजमें जा पहुँचता है । असलमें इस प्रकारका जो जन्म है वह संसारमें अत्यंत दुर्लभ है ।४२।

यहाँ श्रीमानोंके घरमें जन्म लेनेकी बात कहके फिर योगियोंके कुलमें जानेकी बात कही गई है । ऐसे जन्मको बहुत ही दुर्लभ भी कहा है । प्रश्न यह होता है कि श्रीमानके घर और योगोंके कुलमें क्या फर्क है ? कुछ लोगोंने उत्तर दिया है कि धनियोंके घर सम्पत्तिके चलते योगाभ्यासमें बाधा होती है । वहाँ आराममें ही फँसनेका मौका ज्यादा रहना है । विपरीत इसके योगी कहनेका अर्थ गरीबके घरमें जन्म लेना है । फलतः वहाँ अभ्यासका मौका पूरा रहता है । इसीलिये यह जन्म पहलेकी अपेक्षा दुर्लभ है । यह बात डम चीज पर निर्भर है कि मरनेसे पूर्व उसकी क्या दशा थी । यदि अभ्यासमें ज्यादा प्रगति कर चुका था; तब तो उसीकी चिन्ता करते-करते ही शरीरान्त होने से “यं यं वापि” (८।६) के अनुसार खामखा योगियोंके ही घर जनमेगा । योगी से मतलब जनकादि जैसे गृहस्थसे ही है । अन्तर यही है कि जनक थे श्रीमान और यहाँ वह बात न होगी । मगर प्रश्न होता है कि मन्दालासा तो राजाकी पत्नी थी । फिर भी उसके बच्चे आत्मज्ञानी ही होते थे । बचपनसे वह यही शिक्षा देती थी । इसलिये ज्ञानी होनेके लिये श्रीहीन या दरिद्र होना तो जरूरी नहीं है, अस्तु । और अगर उसकी प्रगति ऐसी ही तैसी थी, तब तो इस योगकी धुन होगी ही । फलतः धनियोंके यहाँ ही जनमेगा ।

अच्छा, अब यदि श्रीमानका अर्थ “समाधि और योगके साधनोंसे सम्पन्न” यही करें तो क्या बुरा होगा ? तब श्लोकका सीधा अर्थ यही होगा कि या तो जनक, मन्दालसा आदिके घर जन्म लेके वहीं अपना काम पूरा करता है; या अगर किसी वजहसे वहाँ ऐसा न हो सका तो प्रह्लाद आदिकी तरह वहाँसे भागके योगियोंके समाजमें जा पहुँचता है और वहीं काम पूरा करता है। यहाँ कुल शब्द गुरुकुलके कुल जैसा ही मान लें तो क्या अच्छा हो—गुरुकुल और योगिकुल। क्योंकि तब योगके अभ्यास करनेवालोंका ही समाज होनेसे आसानी भी हो जाती है। इस श्लोकमें ‘जायते’ न लिखके ‘भवति’ लिखा है। यहाँ इसका भी अभिप्राय “जा पहुँचना” अच्छी तरह मेल खा जाता है। दो जन्म जुदा-जुदा मानके केवल दूसरेकी बड़ाई करनेकी अपेक्षा एक ही जन्म मानके उसीकी प्रशंसा भी ठीक ही जँचती है। क्योंकि अजुनका तो प्रश्न था योगभ्रष्टके ही बारेमें। अगर इसमें दो भाग करें तो पहले भागमें आनेवालेकी दशाका ठीक-ठीक पता कैसे चलेगा ? ऐसा होने पर उत्तर भी अधूरा ही रह जायगा। अगर आगेवाले श्लोकोंमें समान बौर पर दोनोंकी ही बात मान लें तो बीचकी यह विभिन्नतावाली बात कुछ यों ही रह जाती है। ठीक जँचती भी नहीं। यदि ४४वें श्लोक पर गौर करें तो यह पता चलता है कि उसका मन पूर्व जन्मके अभ्यासके करते ही खिचके इस जन्ममें भी योगमें ही जा लगता है। ऐसी दशामें तो श्रीमानोंके यहाँ जनमने पर भी योगमें ही लगेगा। फिर वह अपेक्षाकृत हल्के दर्जेका कैसे माना जाय ? बल्कि खिच जानेका मतलब हमारे ही बताये अर्थमें यों मेल भी खा जाता है कि वहाँ गड़बड़ होनेपर वहाँसे भागके योगियोंके समाजमें जा पहुँचता है। समाज भी कोई बड़ा ही यह जरूरी नहीं है, जिससे विघ्न बाधाकी बात उठ खड़ी होगी। वहाँ तो ऐसे ही लोग होंगे जो योगकी धुनवाले हैं और वे होंगे थोड़े ही।

यहीं पर प्रसंगवश एक बात और भी कहे देते हैं। अजुनके प्रश्न और उसके उत्तर हमारे ढंगसे तो ठीक मिल जाते हैं। जब वर्णाश्रमके सभी कर्म-धर्म उसने छोड़ रखे हैं तो उसके उभयभ्रष्ट होनेकी बात स्वयं आ जाती है। कारण वे तो छूटे ही थे, अब योग भी छूट गया। परन्तु जो लोग यह बात नहीं मानते और बराबर यही चिल्लाते हैं कि गीताके मतसे धम-कर्माँको किसी भी दशामें छोड़ नहीं सकते वे इन प्रश्नोत्तरोंको कैसे ठीक कहेंगे ? उनके मतके अनुसार दोनों ओरसे भ्रष्ट होने या गिर जानेका सवाल आता ही कहाँ है ? वह जब मानते ही है कि योगके अभ्यासके समय भी नित्य-नैमित्तिक आदि धर्माँको वह योगी करता हा रहता है, तो फिर उनका फल कौन रोकेगा ? वह तो अवश्य ही मिलेगा। इसलिये योगका फल न भी मिला तो क्या मुज्जायका ? कर्माँका फल तो मिलेगा ही—एक तो मिलेगा ही। ऐसी दशामें दोनों तरफसे चौपट होने

या भ्रष्ट होनेका प्रश्न उठता ही नहीं । यदि मान भी लें कि अर्जुनने भूलसे ही ऐसा कह दिया था, तो कृष्णको तो भूल सुधार लेना था । उन्हें चटपट पहले यही कहना था कि उभयभ्रष्टताकी बात तो गलत है । पोछे और बातें भी कह सकते थे । मगर ऐसा न कहके उनने भी तो मानी लिया कि यही बात है । इसलिये अगत्या कबूल करना ही होगा कि जो संन्यासी या योगी समाधिका अभ्यास करता है उसे धर्म-कर्म छोड़ना ही पड़ता है । उसके लिये कोई चारा हई नहीं ।

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पीर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धीं कुरुनन्दन ॥४३॥

हे कुरुनन्दन, वहाँ उसे पूर्व जन्मवाली बुद्धि हो मिल जाती है । इसीलिये योग-सिद्धिके लिये और भी ज्यादा यत्न करता है ॥४३॥

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्ययते ह्यवशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥

उस पूर्व जन्मके अभ्यासके ही फलस्वरूप वह जबदंस्ती उधर ही खिंच जाता है । (यही कारण है कि) योगकी जानकारी एवं प्राप्तिकी इच्छावाला भी शास्त्रीय विधि-विधानको पूर्वा नहीं करना ॥४४॥

असलमें पहले श्लोकमें यह कहने पर कि वह इस जन्ममें और भी ज्यादा यत्न योग-सिद्धिके ही लिये करता है, यह प्रश्न स्वयमेव पैदा हो जाता है कि कैसे ? दूसरे लोग ऐसा नहीं करते, वही क्यों करता है ? इसका उत्तर इस श्लोक के पूर्वार्द्धमें दिया गया है कि पूर्व जन्मका वह प्रबल संस्कार ही उसे योगकी ओर बलान् घसीट ले जाता है । फलनः इच्छा न रहने या परिस्थियोंके विपरीत होनेपर भी उसे उसी काममें लगना ही पड़ता है ।

इसपर जो जबदंस्त प्रश्न पैदा होता है वह यह कि, माना कि संस्कार जबदंस्त है और उधर घसीटना भी है सही । मगर जब उसने कहीं जन्म लिया तो ब्रह्मचर्यादि आश्रमोंसे ही होके तो मंन्यासी बनेगा और समाधिका अभ्यास करेगा । यह तो संभव नहीं कि एकाएक मंन्यासी ही बन जाय । क्योंकि वेद-शास्त्रोंके विधि-विधान इस सम्बन्धमें मौजूद हो रहते हैं, जो इन आश्रमोंको क्रमशः पूरा करने पर ही पूरा जोर देते हैं । ऐसी दशामें जब ये इधर खींचेगे और पूर्व संस्कार उधर, तो ज्यादासे ज्यादा यही हो सकता है कि दोनोंकी खींचतानमें वह किसी ओर या तो झुकेही नहीं या थोड़ा-बहुत दोनोंके अनुसार

करे। वह सिर्फ पूर्व जन्मके संस्कारोंके अनुसार योगाभ्यास ही करेगा, यह कैसे होगा ?

इसीका उत्तर इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें है कि जब योग-सिद्धिकी लगन उसमें पैदा हो गई, तो फिर वह शास्त्रोप-विधि-विधानकी पर्वा क्यों करेगा ? कर्मकांड का तो प्रयोजन ही यही है कि लगन, यह उत्सुकता, यह धुन और यह जिज्ञासा पैदा हो जाय। यह तो पहले ही कहा जा चुका है। यह भी बताया जा चुका है कि यह शब्द ब्रह्मका अर्थ वेदगास्त्रादि ही है। और जब यह धुन और लगन पैदा हो गई, तो फिर उन कर्मों या कर्मोंके प्रतिपादक वचनों और तन्मूलक आश्रमोंकी पर्वा वह करेगा क्यों ? आत्मज्ञानी तो नहीं ही करता है। वह भी नहीं करता है यह मानो हुई बात है। यही कारण है कि उन वचनों पर अमल करनेके लिये जोर देनेवाले पिता, आचार्य आदि शासकोंकी भी पर्वा वह नहीं करता। प्रह्लाद आदिके बारेमें यही बात पाई जाती है। उस पूर्व-अभ्यास और उससे उत्पन्न संस्कारकी यही ता अपूर्व शक्ति है।

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्ध किल्बिषः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥

(इस तरह) बहुत मुस्तैदोसे योगकी सिद्धिके लिये यत्न करनेवाला विशुद्धान्तः-करण योगी (लगानार) अनेक जन्मोंके प्रयत्नसे ही वह सिद्धि (और) उसके फल-स्वरूप परमगति प्राप्त कर लेता है ॥४५॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगो तस्माद्योगो भवार्जुन ॥४६॥

हे अर्जुन, यह योगी तपस्वियोंमें भी श्रेष्ठ है, ज्ञानियोंसे भी बड़ा माना जाता है और कर्मियोंमें भी ऊँचा स्थान रखता है। इसलिये तुम (जल्द ही) योगी बनो ॥४६॥

यहाँ बहुत गहरे पानीमें उतरनेकी जरूरत नहीं है; हालाँकि कुछ लोगोंने इसकी बड़ी कोशिश की है। यहाँ खीचतानकी अपेक्षा मीठा अर्थ ही ठीक जँच जाता है। मत्रहवे अध्यायके “देवद्विजगुरुप्राज्ञ” आदि (१७।१४-१६) श्लोकोंमें जिन तीन प्रकारके तपोंको गिनाया है उन्हींके करनेवाले तपस्वी हुए। ज्ञान और विज्ञानका विभेद बताते हुए पहले ही कह चुक है कि सिर्फ पढ-सुनके जो जानकारी किसी बातकी हो जाती है वही है ज्ञान और उसे जिनने प्राप्त कर लिया वही हुए ज्ञानो। सभी प्रकारके श्रोत-स्मार्त या दूसरे ही सत्कर्मोंके करनेवाले ही गये कर्मों। मगर इन तीनोंसे ही तो काम पूरा होता नहीं। आत्माके साक्षात्कारके

लिये, जिसे विज्ञान भी कहते हैं, कुछ और भी विशेष यत्न और उपाय करने होते हैं, जिन्हें निदिध्यासन, ध्यान, योग या समाधि कहते हैं। इन्हें करनेवाले ही योगी कहे गये हैं। इससे साफ है कि योगी का काम है इन तीनोंकी कमियोंको पूरा करना। ये तीनों योगीके लिये मार्ग साफ करते हैं, योगकी तैयारी करते हैं। यह तो योगी हीका काम है कि उस योगको पूरा करे। वही आखिरी सीढ़ी है। उस पर चढ़ना ही होगा। तभी लक्ष्य स्थान पर पहुँच सकेंगे। इसलिये योगीको सबोंसे श्रेष्ठ कहना सर्वथा युक्ति संगत एवं उचित है।

इस तरह कहनेके लिये तो योगीको सबसे ऊँचा बना दिया। मगर आखिर योगी भी तो सभी प्रकारके होते हैं। पूर्णयोग या योगकी सिद्धिके पहले जानें कितनी ही छोटी-मोटी सीढ़ियोंसे उमी योगकी दशामें ही गुजरना पड़ता है, जैसा कि “शनैः शनैः” और “अनेकजन्ममसिद्धः” से स्पष्ट है। इसलिये इन सब हालतोंसे सफलतापूर्वक गुजरते हुए यदि ब्रह्मानन्दमें गोते लगाने हैं तो दो बातें अनिवार्य रूपसे आवश्यक हैं। एक तो अपने लक्ष्यकी प्राप्तिमें अटल विश्वास, जिसे श्रद्धा कहते हैं। यह विश्वास जब किसी भी हालतमें जरा भी ढिग न सके तभी लक्ष्य-सिद्धि हो सकती है। यही बात पहले “योगोऽनिर्विण्णचेतसा” में कही गई है। दूसरी यह कि वह लक्ष्य अद्वैत ब्रह्मका साक्षात्कार ही है, अपनी ही आत्माको सबमें अस्त-प्रोत देखना ही है, इसी निश्चयके साथ शुरूसे ही पूरी लगन और धनके साथ मनको उसीमें लगाया जाय। इसीको भजन कहते हैं। मनको ही अन्तरात्मा भी कहते हैं। जो ऐसा करता है वही योगारूढ़ है, वही योगियोंमें भी सबसे ऊँचे दर्जेका है, वही युक्ततम है। यही बात अन्तिम श्लोक यों कहता है—

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।

श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥४७॥

सभी योगियोंमें भी जो मुझ आत्मारूपी परमात्मामें श्रद्धाके साथ मन को जमाके उसीमें डूबा रहता है मेरे मतसे वही युक्ततम है ॥४७॥

इस अध्यायमें छे बार सम शब्दका प्रयोग आया है और वह है ८, ९, १३, २९, ३२, ३३ श्लोकोंमें। इनमें १३वेंमें तो एक सीधमें या तने रखनेके अर्थमें ही है। शेष पाँचमेसे ८, ९ और २९में अद्वैत-आत्मज्ञानवाला समदर्शन ही इसका अभि-प्राय है। उस दर्शनका जो परिणाम व्यवहारमें होना चाहिये वही ३२वेंमें आया है। फलतः उससे भिन्न अर्थवाला यह भी नहीं है। इसीका उल्लेख मात्र ३३वेंमें आया है। इससे स्पष्ट है कि कर्मयोगवाला “सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा” इनमें एक भी नहीं है। यह ठीक है कि यह समदर्शन उसका आधार जरूर है। इसके बिना वह होई नहीं सकता।

इस अध्यायका मुख्य प्रतिपाद्य विषय ध्यान या समाधि है यह तो हम पहले ही अच्छी तरह लिख चुके हैं। इसी समाधिके सिलसिलेमें इस अध्यायमें भी “ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा”में एकबार तीसरे अध्यायकी ही तरह ज्ञान-विज्ञान शब्द भी आ गया है।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन सम्वादे ध्यानयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योग शास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका ध्यान-योग नामक छठा अध्याय यही है।



सातवाँ अध्याय

जैसा कि हमने पहले ही गीताके अध्यायोंको संगतिके सिलसिलेमें कहा है और अवसर पाके बोचके गत पाँच अध्यायोंमें लिखा है, गीताके मुख्य प्रतिपाद्य विषयोंका निरूपण यहीं पूरा हो जाता है। इन छे अध्यायोंके बाद कोई भी प्रतिपादनीय मुख्य विषय रह जाता नहीं है। यों तो, जैसा कही चुके हैं, दो और तीन अध्यायोंमें ही ज्ञान और कर्म रूप दोनों ही मुख्य विषय आ चुके हैं। मगर उनके कुछ प्रधान पहलू रह जाते हैं और उन्हींका निरूपण शेष तीन अध्यायोंमें किया गया है। इस तरह ज्ञानके स्वरूप, संन्यास और ध्यान या समाधि पर पूरा प्रकाश पड गया है। यही ज्ञान है। इन विषयों और उनके मुख्य पहलुओं पर पूरा प्रकाश डालनेके लिये जो कुछ भी निरूपण अबतक हुआ है उससे इन विषयोंका केवल परोक्ष या दिमागी ज्ञान काफी हो जाता है। इसीसे इस समूचे निरूपण एवं प्रतिपादनको भी ज्ञान कहते हैं, जैसे तेरहवें अध्यायमें ज्ञानके साधनों और उपायोंको ही “एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तं” (१३।११) में ज्ञान कहा है।

लेकिन इतनेसे ही काम नहीं चलता। एक तो ज्ञानको ही और भी मजबूत बनानेके लिये बारंबार उसके सम्बन्धमें खोद-विनोद करने और सोचने-विचारनेकी जरूरत होती है। इसी चीजको पुराने लोग मनन कहते आये हैं। पहले पढ़ या सुनके जो ज्ञान होता है उसीकी मजबूती इस मननसे होती है। पढ़ने-सुननेको श्रवण कहते हैं। श्रवण और मननके बाद जो तीसरी बात की जाती है, जिससे जानी-सुनी चीजकी प्रत्यक्ष जानकारी हो जाय, उसीका नाम निदिध्यासन है। उसका निरूपण छठे अध्यायमें किया गया है। मगर यह निदिध्यासन उन्हींके लिये है जो साक्षात्कार या प्रत्यक्ष अनुभव करना चाहते हैं। उनके उपदेशक तथा आचार्य तो यह करत नहीं। वयोकि उन्हें तो पहलेसे ही साक्षात्कार होता है। लेकिन वह शिष्योंको, जिन्हें उनसे श्रवण, मनन कराया है, इतनी मदद दे सकते हैं जिससे उनका निदिध्यासन आसानीसे हो सके। इसीको आजकी भाषामें प्रयोग (experiment) कहते हैं। इससे सुनने और विचारनेवालोंको इतनी आसानी हो जाती है कि पीछे यही काम वह खुद भी कर सकते और दूसरोंको सिखा सकते हैं। इस प्रयोगके बिना उन्हें दूसरोंको उपदेश देनेकी पूर्ण योग्यता शायद ही हो सके। जिसे पहले कहा था उसीको पीछे कर दिया — कह सुनायेको कर दिखाया। इसपर पहले भी लिखा गया है।

सातवेंसे लेकर दसवें और बारहवेंसे लेकर अठारहवें अध्याय तक मननका हो

काम किया गया है। हाँ, अठारहवेंमें सभी बातोंका उपसंहार भी किया है। अधिकांशमें उसे उपसंहारका ही अध्याय कहना चाहिये। यों तो उपसंहार करनेमें भी पूरा मनन होई जाता है। केवल ग्यारहवें अध्यायमें निदिध्यासनके सहायतार्थ उन्ही बातोंका प्रयोग (experiment) करके अर्जुनको साफ-साफ दिखा दिया गया है। आत्मासे जुदा परमात्मा है नहीं और यह जगत् भी परमात्मासे पृथक् न होके उसीका स्वरूप है, यही बात अर्जुनको उस अध्यायमें प्रत्यक्ष दिखाई गई है। फलतः यह प्रयोग नहीं है तो और है क्या? मालूम होता है, किसी प्रयोग-शालामें बैठके कोई पक्का जानकार चेलको प्रयोगके द्वारा चीजें दिखा रहा है। मननकी सबसे ज्यादा जरूरत पड़ती है, सो भी निरन्तर। इसीलिये प्रयोगके बाद भी मनन जारी रखा गया है। यदि मनन न रहे तो सारा प्रयोग बेकार ही जाय और भूल जाय। यह भी भूलना न चाहिये कि श्रवणको तरह मननके समय भी ज्ञान होता ही है। उसके बिना मनन होगा कैसे? इसीलिये आगे जो विज्ञानके लिये मननके रूपमें बातें कही गई हैं उन्हें केवल विज्ञान न कहके “ज्ञानं विज्ञान-सहितम्” (९।१) या “ज्ञानं सविज्ञानं” (७।२) में ज्ञानके सहित विज्ञान या ज्ञान-विज्ञान दोनों ही कहा है। विज्ञानमें तो संशयकी गुंजाइश रही नहीं जाती। इसीलिये सातवेंके शुरुमें ही ‘असंशयम्’ कह दिया है।

छठें अध्यायके अन्तमें जो आत्म-साक्षात्कारके लिये यह कहा है कि मुझ परमात्मामें ही मन लगाके मुझीमें डूब जाओ, तभी काम पूरा होगा, उसी बातको लेके सातवें अध्यायका श्रीगणेश होना इसीलिये उचित भी है। जब साक्षात्कारकी आखिरी बात और उमका अन्तिम एवं ध्रुव मार्ग यही बताया गया है तब तो मनन और निदिध्यासन करानेके साधनोंके रूपमें उसी पर विशेष प्रकाश डालना ही होगा। यह बात ऐसी भी नहीं कि किसीके प्रश्न करने पर कही जाय। यह तो आम बात है। सभी जानकार यही करते हैं। इसके लिये प्रश्न करनेकी कोई जरूरत हुई नहीं। इसीलिये अर्जुनके प्रश्नके बिना ही स्वयमेव—

श्रीभगवानुवाच

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युजन्मदाश्रयः ।

असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥१॥

श्रीभगवान बोले—हे पार्थ, मुझ परमात्मामें मनको जोड़के और मुझीको सब कुछ समझके योगका अभ्यास करते हुए मुझे पूरीतरसे निस्सन्देह जिस तरह जान सकोगे वही बात सुनो ।१।

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥२॥

(लो,) मैं तुम्हें ज्ञान और विज्ञान दोनों पूरा-पूरा अभी बताता हूँ, जिसे जाननेके बाद इस दुनियामें और कुछ भी जानने योग्य रही न जायगा ।२।

यहाँ “इदं वक्ष्यामि”का “वक्ष्यामि” पाणिनिके “वर्त्तमान सामीप्ये वर्त्तमानबद्धा” (३।३।१३१)के अनुसार फौरन कहनेके ही मानीमें बोला गया है । ऐसे मौके पर ‘लो, जाता हूँ’ आदिके ही अर्थमें “एष गच्छामि, एष गमिष्यामि, इदं गमिष्यामि” आदि बोलनेकी पुरानी रीति है । और इसके बाद ही चौथे श्लोकसे वही बात फौरन शुरू भी तो हो गई है । बीचमें जो तीसरा श्लोक आया है वह तो इस विज्ञानकी दुर्लभता और कठिनाईको ही बताता है, ताकि उधर पूर्ण रूपसे लोगोंका ध्यान आकृष्ट हो सके और हम गौरसे सारी बातें सुन सकें विचार सकें ।

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥३॥

(एक तो) हजारों आदमियोंमें (शायद ही कोई) योगसिद्धि और ज्ञानप्राप्तिके लिये कोशिश करता है (और) योगकी सिद्धिको प्राप्त हुए इन यत्न करनेवालोंमें भी (शायद ही) कोई मुझ परमात्माको यथार्थतः जानता—मेरा साक्षात्कार करता—है ।३।

भूमिरापोऽनला वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥४॥

भूमि, जल, अग्नि, वायु, आकाश, अहंकार, महत्तत्त्व और प्रधान या मूल प्रकृति—इस प्रकार यह मेरी प्रकृति—माया—हीके आठ विभाग है ।४।

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यति जगत् ॥५॥

हे महाबाहु, यह तो अपरा या नीचे दर्जेवाली मेरी प्रकृति है । (लेकिन) इससे निराली जीवरूपी मेरी उस परा या श्रेष्ठ प्रकृतिको भी तो जान लो, जो इस (समूचे) जगत्को कायम रखती है ।५।

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥६॥

इन्हीं (दोनों प्रकृतियों)से ही सभी पदार्थ बनते हैं ऐसा निश्चय कर लो । (अन्ततोगत्वा तो इस तरह) मुझसेही सारा संसार पैदा होता है और मुझीमें समा जाता है ।६।

मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणी इव ॥७॥

(क्योंकि) हे धनंजय, मुझसे बड़ा (तो) कोई हई नहीं । यह सब कुछ (दृश्य जगत्) मुझमें उसी तरह पिरोया हुआ है जैसे मालाके दाने सूतमें ।७।

यहाँ चौथे श्लोकका अर्थ समझनेके लिये पूर्व का गुणवाद प्रकरण पढ़ लेना जरूरी है । वहीं इसका पूर्ण स्पष्टीकरण मिलेगा । परमात्माके सिवाय इस दृश्य तथा अदृश्य जगत्के मूलमें दो पदार्थ हैं, जिन्हें जीव और माया या प्रधान कहते हैं । प्रधानको ही प्रकृति भी कहते हैं । प्रकृतिका अर्थ है मूल कारण । यहाँ पर जीव और प्रधान दोनोंको ही प्रकृति कहा है, जिनमें प्रधान नीचे दर्जेकी और जीवात्मा ऊँचे दर्जेकी है । इन्हीं दोसे सारे जगत्का पसारा हुआ है । मगर इन दोनोंका भी पसारा अन्तमें ब्रह्म या परमात्मासे ही है । फलतः उसके सिवाय और कोई सत्य पदार्थ हई नहीं । इन दोनोंमें जीवात्मा तो परमात्माका रूप ही है । किन्तु प्रकृति, माया या प्रधान अनिर्वचनीय, अनादि और मिथ्या है । इस तरह ब्रह्म-आत्माके अलावे सत्य वस्तु जब कोई हई नहीं तो द्रव्य या विभिन्नताका प्रश्न उठता ही कहाँ है ? ये सारी बातें भी गुणवादके ही प्रसंगसे वहीं लिखी हैं । मालाके दाने और सूतका दृष्टान्त देकर इतना ही कहा है कि जैसे सूतके बिना दाने अलग हो जायेंगे और माला रही न जायगी, साथ ही, जैसे हर दानेके भीतर सूत मौजूद है, ठीक उसी तरह परमात्मा या आत्माके बिना सभी पदार्थ विखर जायेंगे और यह जगत् रही न जायगा । सूतकी तरह परमात्माने ही सब पदार्थोंको पकड़ रखा है, रोक या धर रखा है । आखिर आत्मा तो सभीकी होती है न ? फलतः उसके बिना कोई चीज रहेगी ही कैसे ? इसलिये वही सबोंको जरूर ही धारण करनेवाली है । यह बात भी पहले खूब बता चुके हैं ।

आगेके पाँच (८-१२) श्लोकोमें थोड़ा-सा नमूनेके तौर पर इस बातका विवरण दिया गया है कि परमात्मा या आत्मा सूतकी तरह पदार्थोंमें कैसे व्याप्त है, पदार्थ उनमें पिरोये हुए हैं । इसका विशेष विवरण कुछ तो नवें (१६-१९) और बहुत अधिक दमवे अध्यायमें दिया गया है । जो भी हो, इस विवरणके पढ़नेसे मालूम पड़ता है कि या तो कोई विशेषज्ञ और पूरा जानकार आदमी किसी पाठशालामें बैठके अपने शिष्योंको यह बात समझा रहा है कि किस प्रकार औक्सीजन और हाईड्रोजनके मिलानेसे, संयोगसे ही पानी बमता है; इसीलिये इन दो अदृश्य वायुवोंके अलावे पानीकी कोई स्वतंत्र सत्ता नहीं है, हस्ती नहीं है, या कोई वेदान्ती जिज्ञासुओं एवं मुमुक्षुओंको बता रहा है कि सपनेमें जितनी चीजें

नजर आती हैं, जो भी पदार्थ देखे जाते हैं, वह देखनेवालेसे वस्तुतः जुदा हैं नहीं; हालाँ कि जुदा तो साफ ही मालूम होते हैं। इसीलिये जागने पर देखनेवालेके सिवाय और कुछ भी पाया जाता नहीं। सिर्फ नींदके ही करते यह सारा तूफान और प्रपंच बन गया होता है। क्योंकि दर असल नींदके ही चलते उम देखनेवाले को होश नहीं रहता, उसे अपनी सुषुब्ध नहीं रहती। इसीलिये दुनिया भरकी अंटसंट चीजें बातकी बातमे यों ही रच-बनाके देखता-सुनता है। ठीक उसी तरह भगवानकी मायाके ही करते उसे भी आपा बिसर जैसा गया है। फलतः सपनेकी तरह सारे जगत्को यों ही बातकी बातमे बनाके देख रहा है। नहीं तो दरअसल उसके अलावे और कुछ है वै नहीं। इसीलिये जैसे नींदके पहले कोई चीज न रहने पर भी सपनेमें देखनेवालेसे ही सपनेकी सारी चीजें बनके नींद खुलते ही उसीमें जा मिलती है, उसी तरह यह सारा जगत् परमात्मासे ही बनके उसीमें जा मिलता है।

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥८॥

हे कौन्तेय, (देखो न,) मैं ही तो जलमें (उसका सार) रस हूँ † चन्द्र और सूर्यका सार प्रकाश भी मैं ही हूँ। सब वेदोंमें (उनका सार) प्रणव या ऊँकार भी मैं ही हूँ। आकाशों शब्द (और) मनुष्योंमें पौरुष—मर्दानगी—भी मैं ही हूँ ॥८॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ।

जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥९॥

पृथ्वीमें सुगंध, अग्निमें तेज, सभी पदार्थोंमें जीवन (और) तपस्वियोंमें तप मैं ही हूँ ॥९॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥१०॥

हे पार्थ, सभी पदार्थोंका सनातन मूलकारण मुझीको जानो। बुद्धिमानोंमें बुद्धि तथा तेजस्वियोंमें तेज मैं ही हूँ ॥१०॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥११॥

हे भरतर्षभ, बलवानोंमें कामना और रागसे रहित जो बल है वह मैं ही हूँ। प्राणियोंमें जो कामना धर्मकी विरोधी नहीं हो वह भी मैं ही हूँ ॥११॥

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान् विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥१२॥

(इस तरह संक्षेपमें) जितने भी सात्त्विक, राजस और तामस पदार्थ पाये जाते हैं सबके सब मुझ परमात्मासे ही बने हैं । (लेकिन याद रहे कि) मैं उनमें नहीं हूँ, (किन्तु) वही मुझमें हूँ । १२।

ऊपरके इन पाँच श्लोकोंमें इस सृष्टिके मूलकारणका जो उल्लेख आया है वह कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण है । यह ठीक है कि सृष्टिके कुछी पदार्थोंको चुनके उन्हींके बारेमें चार श्लोकोंमें कह दिया है कि उनको आत्मा, उनका हीर, उनकी असलियत मैं ही हूँ, आत्मा ही है, परमात्मा ही है । किन्तु पाँचवें श्लोकमें तो सात्त्विक, राजस, तामस शब्दोंमें त्रुगुण्य या सभी पदार्थोंको सामान्य रूपसे लेकर वही बात कह दी गई है । कुछ चुनेचुनाये पदार्थोंके बारेमें ऐसा करनेका एक खास प्रयोजन अन्तमें इसी अध्यायमें कहेंगे । यहाँ यही देखना है कि उनमें भी पाँच भूतोंमें पृथ्वी, जल, तेज और आकाश इन चारको ही पृथक्-पृथक् गिनाया है और वायुको इस रूपमें छोड़ दिया है । इन चारोंके जो असली गुण या परिचायक हैं, इनकी जो विशेषतायें (characteristics) हैं, और इसीलिये जिन्हें इनकी आत्मा कह सकते हैं, उन्हींको परमात्माका रूप बना दिया है । सचमुच ही यदि भूमिसे गन्धको, आकाशसे शब्दको, अग्निसे तेजको और जलसे रसको निकाल लें तो उन पदार्थोंका अपना क्या रह जायगा ? उन्हें फिर भी पृथ्वी, जल आदिके नामसे कोई पुकारेगा भी क्या ? तब तो वे लापता ही होंगे । उनके अस्तित्वका कोई भी प्रमाण रही न जायगा । भूमिमें दार्शनिकोंने गन्ध ही सब कुछ माना है । जहाँ वह न भी मालूम हो वहाँ भी रहता ही है । लोहे, पत्थर वगैरहमें मालूम न होने पर भी उनके भस्ममें स्पष्ट ही मालूम होता है ।

रह गया वायु । असलमें यदि देखा जाय तो इस भौतिक सृष्टिके मूलमें जो पाँच भूत हैं उनमें वायुका ही महत्त्व सबसे ज्यादा है । अन्य पदार्थोंके बिना तो सभी पदार्थ कुछ देर टिक भी सकते हैं । मगर हवाके बिना एक मिनट भी टिकना असंभव हो जाता है । उसे प्राण भी इसीलिये कहा है कि वह सबोंको कायम रखता है, उनमें हलचल या क्रिया जारी रखता है । असलमें क्रिया ही तो अस्तित्वका लक्षण है और वह है वायुको ही चोज । इसीलिये छठें अध्यायमें कहा है कि वायुको रोक देना या उसकी क्रिया बन्द कर देना असंभव है । तब तो दुनिया ही खत्म हो जायगी । शरीरके भीतर खूनका संचार क्षण भर भी रुका कि मरे । पदार्थोंके भीतरसे नये-पुराने परमाणुओंका जाना-आना रुका कि वे खत्म हुए । यही कारण है कि वायुके हीरको—सारको—लेनेकी अपेक्षा समूचे वायुको ही “जीवनं सर्वं भूतेषु” (७।९) में जीवन शब्दसे ले लिया है । जीवनक सीधा अर्थ है प्राण । मगर दरअसल उसके मानी हैं अस्तित्व जिससे कायम रहे,।

या स्वयं अस्तित्व ही । वायुको जीवन भी कहते हैं । पानी भी तो दो वायुओंके सम्मिश्रणसे ही बनता है । इसीलिये उसे भी कहीं-कहीं जीवन कहा गया है । वायुको भूतोंमें न गिननेका एक ओर भी कारण अन्तमें इसी अध्यायमें हमने दिखाया है ।

इस प्रकार जगत्के मूल भूत पंचभूतोंको ही आत्माका रूप बना दिया है । इसके बाद कुछ खास-खास चीजें चुन ली हैं । इनमें सूर्य और चन्द्र भी आये हैं । सचमुच ही ये दोनों जगत्के बड़े कामके हैं । चन्द्रके बारेमें तो पन्द्रवें अध्याय में कह दिया है कि अमृत या रसके रूपमें सभी अन्नादिको पुष्ट करता है जिन्हें खाके सभी पुष्ट और जोवित रह सकते हैं । इसी प्रकार सूर्य समस्त शक्तियोंका भंडार, सभी शक्तियोंका देनेवाला पहले भी माना गया है । आजके विज्ञानने भी ऐसा ही माना है । अब यदि इन दोनोंके प्रकाशको हटा लें तो इनमें रहेगा ही क्या ? असलमें सूर्यको तो “प्रकाशका पुंज ही” कहा है, “तेजसांगोलकः सूर्यः” चन्द्रमामे भी सूर्यका ही प्रकाश माना जाता है । उसे प्रकाशका स्वतंत्र पुंज नहीं माना है । यही कारण है कि दोनोंका सार प्रकाश ही बनाया गया है । यदि प्रकाशके अलावे इन दोनोंमें और भी स्थूल पदार्थ मानें, जैसा कि अज्ञानके वैज्ञानिक बताते हैं, तो भी क्या ? प्रकाश निकाल लेने पर इन दोनोंको चन्द्र और सूर्य तो कोई भी नभकेगा । बस यहाँ यही आशय है ।

हिन्दू लोग वेदोंको सर्वमान्य और सर्वश्रेष्ठ कहते हैं । उन्हें ज्ञानागार भी मानते हैं । असलमें वेद शब्दका अर्थ ही है ज्ञान या ज्ञान देनेवाला । इसीलिये वेद कहनेसे सभी सद्ग्रन्थों और ज्ञान देनेवालो पोथियोंसे मतलब होता है । फिर चाहे वह किसी धर्मकी हों, या उन्हें धर्मसे कोई वास्ता न भी हो, और केवल औषधियों आदिकी हजारों वैज्ञानिक जानकारियाँ कराये । पुराने लोग प्रणव या ॐकारको ही सब वेदोंका निचोड़ मानते थे, “ॐकारः सर्ववेदाना सारस्तत्त्वप्रकाशकः । ॐमे भी अ, उ, म् ये तीन अक्षर माने गये हैं, जिनमें प्रधानता अकारकी ही है । अकार ही समस्त व्यंजनोंके उच्चारणका सहायक माना गया है । ऐसा भी लगता है कि सभी स्वर अक्षरोंके मूलमें यह अकार ही है । क्योंकि उनके उच्चारणमें पहले अकारका ही आभास होता है । अब तो नई वर्णमालामे इस प्रकारसे ही शेष स्वरोंको बनाने भी लगे हैं । इस प्रकार सभी अक्षरोंके मूलमें अकारके होनेसे और सभी ग्रन्थोंके इन अक्षरोंसे ही बने होनेके कारण सबोंके मूलमें यह अकार आ जाता है, और वही है आत्माका रूप ।

पुरुषोंमें पौरुष या मर्दानोंमें मर्दानगी, तपस्वियोंमें तप, बलवानोंमें बल, तेजस्वियोंमें तेज और बुद्धिमानोंमें बुद्धि यही पाँच चीजें और भी ली गई हैं । असल

मैं अर्जुन जैसे तेजस्वी, बली, बुद्धिमान और मर्दका खयाल करके ही ये बातें कही गई हैं। वह तो तप करनेके लिए भी जंगलकी शरण लेनेको तैयार ही था। इसीलिये तप भी आ गया है। इन पाँचोंकी दुनियामें भी बड़ी कद्र है। अर्जुन भी कहीं समझता हो कि मैं भी कुछ हूँ। इसलिए साफ ही कह दिया कि ये सभी चीजें परमात्मा रूपी ही हैं। फिर तुम्हारी अलग हस्ती हुई क्या? तुम स्वतंत्र करी क्या सकते हो?

इन सभी पदार्थोंके सिलसिलेमें दोई बातें और आई हैं। एक तो पृथ्वीके गन्धको पुण्य या सुन्दर गन्ध कहा है, जिससे पता लगता है कि दुर्गन्ध परमात्माका रूप नहीं है। दूसरे काम या कामनाको भी कहा है कि वह धर्म-विरोधी न हो तो भगवानका रूप ही है। फलतः धर्म-विरोधी कामना या अभिलाषा उसका रूप नहीं है। इससे मिद्ध होता है कि गीताने दुर्गन्धकी स्वतंत्र सत्ता न मानके उसे विकार या खराबी ही माना है, और सृष्टिके प्रसंगमें विकार या खराबोंके कहनेके मानी हो जाने है सृष्टिके नाशके। इसीलिये उसे छोड़ दिया। इसी तरह “धर्मो धारयते प्रजा.” के अनुसार धर्म उसीको कहते हैं जो सृष्टिको कायम रखनेमें सहायक हो। फलतः धर्म-विरोधी चीज सृष्टिका नाशक बन जायगो। यही कारण है कि सृष्टिकी बातें गिनानेमें प्रलयके समानोंको छोड़ दिया है।

अन्तमें तो “बोजं मां सर्वभूताना”में यह भी कह दिया है कि यह तो नमूनेके रूपमें कुछी पदार्थोंको गिनाया है। असलमें तो सभी पदार्थोंका सनातन बीज परमात्मा ही है। आमका बीज गुठली भले ही हो। मगर वह तो सनातन नहीं है। वह तो खुद भी नष्ट हो जाती और पैदा होती है। फलतः उसका भी बीज कोई न कोई हुई। इस तरह बढ़ते-बढ़ते अन्तमें ऐसी जगह पहुँचना होगा जिस बीजका नाश नहीं होता, जो सदा रहता है और जिससे सभी पदार्थ क्रमशः बनते हैं, पैदा होते हैं। वही है मूल कारण या सनातन बीज और वह आत्माके सिवाय और कुछ नहीं है।

आखिरी श्लोकमें जो यह कहा है कि सभी पदार्थ मुझ परमात्मामें ही हैं, न कि मैं ही उनमें हूँ, उसका कुछ मतलब है। अब तक रस, गन्ध आदिके रूपमें सभी पदार्थोंके जिन मूल कारणोंको बताया है उन्हें देखनेसे पता चलता है कि वे उन्हीं पदार्थोंमें रहते हैं। सप्तमी विभक्ति लगा-लगाके यही कहा भी गया है। मालाके दानेका जो दृष्टान्त दिया है उसमें भी सूत दानोंके भीतर ही है, न कि दाने सूतके भीतर। इससे कोई ऐसा न समझ ले कि परमात्माके आधार ये भौतिक पदार्थ ही हैं, इसलिये कहना पडा कि मैं उनमें नहीं हूँ, किन्तु वही मुझमें

है—वे मेरे आधार नहीं हैं, किन्तु मैं उनका आधार हूँ। पदार्थोंको आधार माननेसे अन्ततोगत्वा उगका स्वतंत्र अस्तित्व मानना ही पडता और इस तरह अद्वैतवाद या सर्वभूतात्मभूतात्मावाला गीताधर्म लागू हो पाता नहीं। इसलिये ऐसा कहना जरूरी हो गया। इस कथनका ता पर्यं यही है कि इस प्रकार हर पदार्थोंका विश्लेषण करते-करते अन्तमे इनका पता कुछ नहीं लगता। एक आत्मरूपी परमात्मा ही सबोंके मूलमे रह जाता है। उसीमे इनकी कल्पना सपनेकी तरह हुई है। इसीलिये इन्हें देखके इनके मूलका अन्वेषण करनेसे ही काम चलेगा जो इनमें न होके इनसे स्वतंत्र है। इसका विस्तृत विवेचन छान्दोग्योपनिषद्के छठे अध्यायके आठवें खण्डमे आया है। वहाँ बार बार लिखा है कि “अग्नेन शुंगेनापोमूलमन्विच्छाद्भिः सोम्य शुंगेन तेजो मूलमन्विच्छतेजसा सोम्य शुंगेन सन्मूलयन्विच्छ सन्मूलाः सोम्येमा प्रजा सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः”।

अन्तमे सात्त्विक आदि शब्दोंसे जो भौतिक पदार्थोंको याद किया है उसका दूसरा प्रयोजन भी है। यहाँ प्रश्न हो सकता है कि ऐसी जानकारी सबोंको क्यों नहीं होती? इसका समाधान जरूरी है। यों तो तीनों गुणोंके भीतर जगत् आई जाता है। फिर भी इन त्रिगुणान्मक पदार्थोंकी यह खूबी है कि ये अपने भीतर ही लोगोंको फंसा लेते हैं। इनके फंमानेके कान-कानसे तरीके हैं यह बात गुणवादमे विस्तृत रूपसे कही जा चुकी है। नतीजा यह होता है कि इनमे आगे हम बढ़ने पाते ही नहीं। इनका फन्दा ऐसा ही जो ठहरा। लाम्बी बनिये की तरह हम बारह महीने, तीस दिन जीवनभर यही मोचते रह जाते हैं कि बच्चोंके लिए थोडा यह कर ले, वह कर ले, तो फिर भगवानको याद करने कही अलग चलेगे। जरा मन्दिर बना ले, तीर्थ कर ले, दान-पुण्य कर ले कथा-वार्ता सुन ले, तो फिर विरागी बनेगे। ऐसा ही सोचते-सोचते और करते-करते जीवन खत्म हो जाता है और आगे बढ़ पाते नहीं। इसीलिए कह दिया है कि इन पदार्थोंमें मैं नहीं हूँ, यही मुझमे है। इन्हें छोडो तो मुझे पाओगे। बिना ऐसा किये आत्मा-परमात्माको पहचानना असंभव है। ये मायाके ही गुण और पदार्थ है और माया तो ठगनेवाली ही ठहरो न? उसने उसी रस्सीमे फँस लिया है। उसकी हजार चालें हैं। जबतक इनसे हटके परमात्माकी ओर बिल्कुल ही लग न जाये तबतक न तो मायासे—इस बडी नीदसे—पिड ही छूटेगा, न जगेहीगे और न इन पदार्थोंका पूर्वोक्त रहस्य ममज्ञ मकेंगे। यही बात आगेके श्लोकोंमें कही गई है। वहाँ इस जगनेका, इस ज्ञानका महत्त्व सुझाया गया है। यह भी बताया गया है कि परमात्माकी ओर मुखातिब होनेवाले भी लोग भटक जाते हैं। इसलिये सजग रहना होगा।

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।
मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥१३॥

• इन त्रिगुणात्मक पदार्थोंमें ही फँसके भूला हुआ यह संसार इनसे निराले और अविनाशी मुझ भगवानको ठीक-ठीक समझ पाता नहीं ।१३।

देवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥१४॥

(ऐसा इसीलिये होता है कि) विलक्षण चमत्कारवाली, जिससे पार न पाया जा सके ऐसी (तथा) अनेक गुणों—फँसानेके साधनों—वाली मेरी माया ही तो आखिर यह सब कुछ है । (इसीलिए) जो लोग केवल मुझ परमात्मामें ही लग जाते हैं वही इस मायासे पार पाते हैं ।१४।

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।
माययापहतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥१५॥

(विपरीत इसके) जो मनुष्योंमें अधम, दुष्कर्मा, आसुरी प्रकृतिवाले (और) मूढ़ हैं—विवेकशून्य हैं (और) जिनका ज्ञान मायाने हर लिया है वह तो मुझमें कभी लगते नहीं ।१५।

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।
आर्त्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञाना च भरतर्षभ ॥१६॥

हे अर्जुन, हे भरतर्षभ, (जः) सुकर्मी जन मुझ परमात्मामें लगते हैं वे चार प्रकारके होते हैं—धन चाहनेवाले, कष्टमें पड़े हुए, ज्ञानकी इच्छावाले और ज्ञानी ।१६।

यहाँ यद्यपि श्लोकमें क्रम दूसरा है तथापि असली क्रम इन चारोंका वही है जो हमने लिखा है । श्लोकमें छन्द रचनाके लिए ही उलट फेर करना पड़ा है । दरअसल भगवानकी ओर मुखातिब होनेवाले भी पहले धन-सम्पत्तिमें ही फँस जाते हैं, वहींतक रह जाते हैं । यदि कोई आगे बढ़ा भी तो एकाध भारी मंकट आते ही उसीसे त्राण चाहके वहीं फँस जाता है । हाँ, जो इन दो फन्दोंमें पार हो जाते हैं उनमें पहले तो यही भावना होती है कि मुझे आत्मज्ञान प्राप्त हो । यह ठीक भी है । भटकना तो यह है नहीं । क्योंकि यही असली मीढ़ी है । इसी इच्छासे भगवानकी तरफ जाने और उसमें लग जानेवाले ही पीछे ज्ञानी होते हैं, जो समस्त जगत्को अपना स्वरूप ही देखते हैं । इस तरह यदि देखा जाय तो परमात्माकी ओर जानेवाले सभीके सभी लोग पामरोंसे तो अच्छे ही हैं ।

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥१७॥

एक—अद्वैत ब्रह्मात्मा—हीमे लीन ज्ञानी उन (चारों) में (भी) श्रेष्ठ है । क्योंकि मैं ज्ञानीका सबसे प्यारा हूँ और वह भी मेरा सबसे प्यारा है । १७।

आखिर आत्मासे—अपने आपसे—बढ़कर अपना प्यारा होगा कौन ? और ये ब्रह्म एवं ज्ञानी तो परस्पर एक दूसरेकी आत्मा होई चुके हैं । वे एक दूसरे से जुदा नहीं हैं, पृथक् नहीं हैं । एककी हस्ती—सत्ता—दूसरेसे जुदा हुई नहीं । ज्ञान के यही मानी है ।

उदारा. सर्व एवैत ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।

आस्थित. म हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥ १८॥

(यों तो) सभी अच्छे ही हैं । (लेकिन) ज्ञानी तो मेरी (अपनी) आत्मा ही है । क्योंकि वह मुझीमे मनको जोड़ता तथा मुझसे बढ़के दूमरा कुछ भी मानता ही नहीं । १८।

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेवः सर्वमिति म महात्मा सुदुर्लभः ॥१९॥

बहुत जन्मों (मे यत्न करते-करते तब कही सब)के अन्तमे ज्ञान प्राप्त करके 'यह सब कुछ भगवान ही है' इस प्रकार मुझ परमात्मामे जो लग जाता है वही अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है । १९।

लेकिन कोई ऐसा न समझ बैठे कि इस प्रकार चार ही ढंगके लोग भगवान की ओर बढ़ने हैं, इसीलिये गीताके श्रद्धावाले सिद्धान्तके अनुसार, जिसका पूरा वर्णन पहले ही किया जा चुका है, यह बताना जरूरी हो गया कि और भी लोग हैं जो घूमघामके भगवानकी ओर जाते हैं, न कि सीधे । फर्क यही है कि ये चार सीधे जाते हैं । इसलिये इन्हे वहाँ ओरोंकी अपेक्षा शीघ्र पहुँचनेका मौका है । बेशक, इन चारोंकी अपेक्षा शेष लोग भूले हुए जरूर माने जाने चाहिये । क्योंकि वे यह समझते हैं कि भगवान तो केवल मुक्ति देता है, बाकी पदार्थ तो दूसरे देवता लोग ही दे सकते हैं, देते हैं । अपनी अनेक प्रकारकी कामनाओंके करते वे अन्धे हो जाते हैं और सोचने लगते हैं कि भला ये तुच्छ चीजें भगवान क्या देंगे ! इसीलिये भटकते भी तो हैं । क्योंकि उन्हें जानना चाहिए था कि जो कुछ भी देना-दिलाना या करना-कराना हो केवल भगवान ही करते हैं । औरोंकी ओर नजर करना ठीक वैसा ही है जैसा कुत्तेका खून-मासके लिए सूखी

हड़ी चबाना । वे विचारे ऐसा इसीलिए करते हैं कि गुण-कर्मके अनुसार उनकी प्रकृति ही ऐसी होती है ।

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः ।

तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥२०॥

अनेक प्रकारकी कामनाओंके चलते समझ खराब हो जानेसे (बहुतेरे लोग) अपनी-अपनी रुचिके अनुसार विभिन्न देवताओंकी शरणमें उन्हीं-उन्हींके नियमोंके अनुसार जाते हैं ।२०।

यहाँ प्रकृतिका स्वभाव अर्थ है । उसमें दो बातें आती हैं । एक तो उसीके अनुसार भगवानको छोड़के सामान्यतः राजस, तामस आदि खयालसे दूसरे देवताओंकी ओर झुकते हैं । दूसरे विशेष रूपसे कौन किस देवताकी ओर झुकेगा इसमें भी प्रकृतिसे पैदा हुई रुचि कारण है । इसपर विशेष प्रकाश पहले ही डाल चुके हैं ।

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाचितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥

स तया श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।

लभते च ततः कामान्मयैव विहितान् हितान् ॥२२॥

जो-जो भक्त जिस-जिस देवताकी पूजा श्रद्धासे करना चाहता है उस-उसकी उसी श्रद्धाको मैं—परमात्मा—अचल बना देता हूँ (और) वह उसी श्रद्धाके साथ उस (देवता) की आराधना करता भी है । (मगर) उसके बाद अपनी इच्छाके अनुकूल मेरे ही दिये पदार्थोंको पाता है ।२१।२२।

इन श्लोकोंके श्रद्धा और भक्त शब्द महत्व रखते हैं । इन दोनोंसे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि जबतक अपने लक्ष्यमें पूर्ण विश्वासके साथ सच्चे दिल और ईमानदारीसे कोई काम न करे तबतक सफलता नहीं मिलती है और अगर ये बातें हैं तो वह चाहे कुछ भी करे सब ठीक ही है । जो श्रद्धा-भक्ति भगवानके सम्बन्धमें होती है वही यहाँ भी है । फर्क यही है कि लक्ष्य और रास्ता बदल गया है । लेकिन यदि श्रद्धा-भक्तिमें कमी हो गई तो सब चौपट ही समझिये । तब तो कोई भी लक्ष्य सिद्ध होगा नहीं । श्रद्धाके अचल होनेके यही मानी हैं ।

अन्तवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयज्ञां यांति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥२३॥

(फर्क यही होता है कि) उन नासमझोंको जो फल मिलता है वह अचिर-स्थायी होता है । (क्योंकि) देवताओंके पूजक (ज्यादेसे ज्यादा) देवताओं तक ही

पहुँच पाते हैं। (लेकिन) मेरे भक्त तो मुझ तक भी पहुँच जाते हैं—मेरा स्वरूप भी हो जाते हैं। २३।

यहाँ 'मामपि'मे जो अपि शब्द है उससे 'मुझे भी' ऐसा अर्थ हो जाता है। अर्थात् भगवानके भक्त भगवान तक तो पहुँचते ही हैं। लेकिन दूसरे पदार्थों तक भी उनकी पहुँच होती है—उन्हे दूसरे पदार्थ भी प्राप्त होई जाते हैं। न कि वे भूखे-प्यासे मरते हैं। इमीलिये कह दिया है कि "योगक्षेमं वहाम्यहम्" (९। २२)। "आर्त्ता जिज्ञासु" (७।१६) में भी कही दिया है कि भगवानकी भक्ति दूसरे-दूसरे उद्देश्योसे भी होती है। इसीलिये यहाँ यह कह देना जरूरी था कि मेरी भक्तिसे दूसरी चीजे भी मिलती हैं। मैं तो मिलता ही हूँ। मगर "मियाँकी दौड मस्जिद तक" के अनुसार देवताओंके पूजक अधिकसे अधिक उन्ही तक जा सकते हैं।

यदि यह प्रश्न हो कि वह लोग ऐसा क्यों करते हैं? सभी भगवानको ही क्यों नहीं भजते? क्योंकि यहाँ तो दोनों हाथोमे लड़्डू है, तो इसका उत्तर पहले ही दे चुके हैं "हृतज्ञाना" और "प्रकृत्या नियताः स्वया" इन्ही शब्दोंसे। उसीका त्रिवेचन आगेके दो श्लोकोमे है। असलमे ऐसे लोग चाहते तो हैं कि भगवानकी ओर चले। चलने भी हैं। लेकिन समझ तो होती नहीं। इसीलिये भौतिक वायु-मंडलमे पैदा होके ज़सोमे पले ये लोग उम परिस्थितिको ढाँक सकते नहीं। फलतः इन्ही भौतिक स्थूल पदार्थोका ही देवी-देवताओंके रूपमे भगवान ममज्ञके पूजने लगते हैं। उनका भगवान कोई दूसरा तो होता नहीं। वैसा निराकार और अवि-भागी भगवान तो उनकी नजरोसे ओझल है। बीचमे वह ठगनवाली एवं अनेक युक्ति फैलानेवाली माया जो आगई है और उमीमे वे फँस गये हैं।

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायाममावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥

मेरे निर्विकार, सर्वोत्तम एवं सबसे बड़े-चढ़े अदृश्य स्वरूपको नासमझ लोग नहीं जानते (फलतः) मुझे स्थूल या भौतिक रूप ही मान लेते हैं। (क्योंकि) मैं तो अनेक हिकमतवाली मायासे छिपा होनेके कारण सर्वसाधारणको नजरमे आता नहीं। (इसीलिये) ये मूढ लोग मुझ अजन्मा (और) अविनाशीको ठीक-ठीक समझ पाते नहीं। २४।२५।

इसपर प्रसंगवश फौरन ही यह प्रश्न उठता है कि जब भगवान और जन-साधारणके बीच मायाका बहुरंगा पर्दा है और वही भगवानको छिपाये हुए है,

जिससे लोग उसे देख नहीं सकते, तो वह भी लोगोंको, इस बाहरी दुनियाको कैसे देख सकेगा ? वह पर्दा तो समानरूपसे दोनोंकी ही दृष्टि रोकेगा । प्रत्युत जब भगवान मायासे घिरा है, आवृत है, बल्कि समावृत है, अच्छी तरह घिरा है, तब ती उमकी दृष्टि और भी संकुचित होनी चाहिये । विपरीत उसके जनसाधारण तो उसके सिवाय बाकी सभी पदार्थोंको बखूबी देख सकते हैं । क्योंकि उनके लिये तो केवल भगवान ही पर्देमें है न ? इसका चटपट उत्तर देके ही आगे बढ़ते हैं । उत्तर यों है—

वेदाहं समतोतानि वर्त्तमानानि चाजुंन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥२६॥

हे अर्जुन, मैं तो पुराने गुजरे हुए, वर्त्तमान एवं भविष्य सभी पदार्थोंको देखता हूँ । लेकिन मुझीको कोई नहीं देखता । २६।

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यान्ति परन्तप ॥२७॥

हे भारत, हे परन्तप, रागद्वेषसे पैदा होनेवाले द्वन्द्वके झमेलेके चलते सभी प्राणियोंको जन्मसे ही भूल-भूलैयामें पड़ जाना होता है । २७।

येषान्त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वन्द्वमोहनिमुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥२८॥

(लेकिन) जिन पुण्यकर्मा लोगोंके पाप खत्म हो चुके हैं, वे द्वन्द्वोंके झमेलेसे छुटकारा पाके मुझ परमात्माको ही बड़ी मुस्तैदीसे पकड़ लेते हैं । २८।

बोचमे प्रसंगवश जो इन तीन श्लोकोंमें लिखी बातें आ गई हैं उनके बारेमें कुछ और भी जान लेना आवश्यक है । यह ठीक है भगवानपर पर्दा होनेसे उसकी भी दृष्टि संकुचित होनेका प्रश्न पैदा होता है । उसका उत्तर देना भी इसीलिये जरूरी हो जाता है । इसीसे कह भी दिया है कि भगवान तो त्रिकालदर्शी है और सब कुछ जानता है । मगर लोग ही उसे जान नहीं सकते । इसका कारण भी यही है कि इस मायाकी नींदने भगवानको सुलाया तो है नहीं कि उसकी जान-कारो जाती रहे और वह सपने देखने लगे । यह तो जीवों या जनसाधारणकी ही नींद है, जिससे उनकी आँखें बन्द हैं । फलतः वे परमात्माको, जो उन्हींकी आत्मा है, देख नहीं सकते । इसीलिये जरूरत भी इस बातकी है कि भगवानमें लगन लगाके इस नींद एवं मायाको मिटाया जाय, जैसा कि पहले इसी अध्यायमें कह दिया है ।

लेकिन इस प्रश्नकी जरूरत ही क्या थी, यह पूछा जा सकता है । यदि भगवानकी दृष्टि भी तंग हो जाय तो हमारा क्या बिगड़ता है ? अर्जुनका क्या

घटता था ? उसका काम तो वैसे ही चलता रहता । आखिर उसकी दृष्टि संकुचित से विस्तृत तो हो गई नहीं । यह बात पहले कही जा चुकी ही है ।

दरअसल अर्जुनकी और दूसरे लोगोंकी भी हानि 'जरूर ही थी यदि भगवानकी नजर भी तंग हो । क्योंकि तब तो गीताका जो उपदेश है और खासकर सृष्टिके सम्बन्धमें जो बातें कृष्ण कह रहे थे उनपर अविश्वास करनेकी ही नौबत आ जाती । जब साधारण लोगों जैसी ही या उनसे भी गई गुजरी समझ उपदेशकके पास हो तो उसकी बातका क्या ठिकाना ? उसमें विश्वास करेगा ही कौन ? इसलिये ही यह कहना पड़ा ।

लोगोंकी दृष्टि ऐसी क्यों होती है और भगवानकी नहीं यह बात २७वाँ श्लोक बताता है । यह ठीक है कि जोव और परमात्मा एक ही हैं । दोनोंमें वस्तुगत्या कोई भी फर्क नहीं है । फिर भी जोवोंके साथ अनादिकालसे काम-क्रोध तथा रागद्वेषका भारी पचड़ा लगा है और यही सब गुड़गोबर करता है । यह बात बार-बार कही गई है । तीसरे अध्यायके अन्तमें तो इसपर बहुत ज्यादा प्रकाश भी डाला गया है कि इन रागद्वेषोंके चलते क्या-क्या अनर्थ होते हैं और खत्म कैसे किया जा सकता है । किन्तु ये दोनों भगवानमें है नहीं । इसलिये वहाँ कोई गड़बड़ हो पाती नहीं । इन रागद्वेषोंके चलते अपने-पराये, सुखदुःख, शत्रु-मित्र आदि द्वन्द्वोंके बखड़े उठ खड़े होते हैं । फिर तो मनुष्यका मानस पटल पक्का अखाडा ही बन जाता है, उसकी गर्द उड़ जाती है, धञ्जियाँ उड़ जाती हैं और चारों ओर अँधेरा जैसा छा जाता है । यही है द्वन्द्वसे होनेवाला मोह । इसीको दूसरे अध्यायमें क्रोधके भीतर ही शामिल कर दिया है । उसके बादवाले संमोहको ही यहाँ मोह कह दिया है । यही है किकर्तव्य विमूढ़ता या भ्रम या अज्ञान । यह बात जन्मके साथ ही होती है । फिर तो ये रागद्वेष जरा भी मौका नहीं देते कि हम सँभल सकें । यही बात 'सर्गे यांति' (७।२७) में कही गई है । इसीलिये शुरूसे ही इससे पिंड छूटनेपर मन भगवानमें जा सकता है यह बात २८वें श्लोकमें आई है । ताकि इन्हे खत्म करनेमें हम जनमते ही लग पड़े ।

अब फिर पुराने प्रसंग यानी २५वें श्लोककी बातको पकड़के आगे बढ़ते हैं । क्योंकि बोचके तीन श्लोक प्रसंगत्रय ही आये थे । हाँ, तो यह समस्त संसार ब्रह्मरूप ही है यही बात चलती थी । अगर शुरूके चार (८-११) श्लोकोंपर, जिनमें खास पदार्थोंका वर्णन आया है, गौर करें तो पता चलेगा कि उन्हें तीन दलोंमें बाँट सकते हैं, जिन्हें पुराने लोगोंने आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक कहा है । पृथिवी, जल, अग्नि और आकाश तो भूत हैं । इसीलिये इनके गन्ध, रस आदिका वर्णन आधिभौतिक हुआ । क्योंकि गन्ध, रसादि भूतोंमें ही

रहते हैं। अतः अधिभूत हो गये। इसीप्रकार चन्द्र और सूर्यकी बात आधिदैविक हो गई और बुद्धि, बल, तेज, तप, जीवन और काम ये छे हो गये आध्यात्मिक। शरीरके भीतर ही तो ये पाये जाते हैं। यह भी एक कारण कि वायुको भूतमें न रखके जीवनके रूपमें यहीं रख दिया है। नहीं तो दो बार कहना पड़ता। क्योंकि अध्यात्ममें प्राण जैसी प्रसिद्ध चीजको छोड़ नहीं सकते थे। उपनिषदोंमें भी उसे कहीं नहीं छोड़ा है। चन्द्र-सूर्यमें चमक और दिव्यतेज होनेसे उनका दल आधिदैविक हुई। इन आध्यात्मिक आदि चीजोंपर विशेष प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है। वहीं यह भी बताया गया है कि अधियज्ञ नामकी चौथी चीज क्यों और कैसे आई है। यह भी बता चुके हैं कि किस प्रकार सुख-दुःख, बल, बुद्धिसे बढ़ते-बढ़ते आत्माको ही अन्तमें अध्यात्म मानने लगे। ब्रह्मकी बात तो बार-बार सर्वत्र आई ही है और कर्मकी भी। “प्रणवः सर्ववेदेषु” कहनेसे भी इस कर्मकी तरफ इशारा होता है। क्योंकि “ब्रह्मणोमुखे” कहेके वेदोंमें कर्मोंकी ही प्रधानता मानी है।

इस प्रकार अधिभूत, अध्यात्म, अधियज्ञ, अधिदैव आदिके रूपमें जो लोग ब्रह्मका निरन्तर मनन करते हैं वही विज्ञानके अधिकारी होते हैं। इसीलिये इस सातवें अध्यायमें संक्षेपसे अध्यात्म आदिका उल्लेख नमूनेके तौरपर ही हुआ है। मनन करनेवाले इसी नमूनेको बढ़ाके हजारों पदार्थोंमें इस बातका मनन-चिन्तन कर सकते हैं और अन्तमें अद्वैत आत्माका साक्षात्कार भी कर सकते हैं। यों कहिये कि उन्हींको पूर्ण ब्रह्मका ज्ञान या ब्रह्मका पूर्ण साक्षात्कार होता है। जिनने ऐसा कर लिया है उनकी बुद्धि नक्कर या भ्रममें—संमोहमें—पड़ नहीं सकती। यहाँतक कि मरणकालकी अपार वेदनाके समय भी वह विचलित नहीं हो पाती। क्योंकि वह जिघर ही जाती है अध्यात्मके रूपमें आत्मा ही आत्मा पाती है। यही है बहुत बड़ी विशेषता इस विवेचनका। संक्षेपमें यही बातें कहते हुए दो श्लोकोंमें अध्यायका उपसंहार इस प्रकार करते हैं—

जरामरणमाक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥२९॥

साधिभूताधिदैवं मां साधिग्नं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्त चेतसः ॥३०॥

(फलतः) जन्म और मरणसे छुटकारेके लिये जो मुझमें ही मन लगाके यत्न करते हैं वही उस पूर्ण ब्रह्मको, अध्यात्मको और समस्त कर्मोंको जानते हैं। (इसी तरह) अधिभूत, अधिदैव एवं अधियज्ञके रूपमें भी जो मुझ परमात्माको साक्षात् अनुभव करते हैं, पूर्ण समाधिमें मन लगानेवाले वही लोग मरणके समय भी मुझ परमात्माका ही साक्षात्कार करते हैं ॥२९॥३०॥

यहाँ जरासे जन्म समझना ही ठीक है । वही मरणकी साथिनी है और सर्वत्र आया करती है । असलमे जन्मके कष्टका तो अनुभव रहता नहीं । इसीलिये कष्ट दिखानेके लिये जरा लिखा है । मरणका कष्ट खुद देखने ही है । जन्मका कष्ट मैं अनुभव करती है, न कि बच्चा । जन्म कहनेसे जीवनभरके कष्ट आ जाते हैं । इसी प्रकार कर्मका अर्थ केवल यज्ञयागादि न होके सृष्टिका सारा व्यापार ही है, जैसा कि आठवे अध्यायमे लिखा है । आत्मज्ञानीको सृष्टिके समस्त व्यापार नजर आने लगते हैं कि कैसे क्या बनता है, जमीन आदि कैसे बनती है, बनी है । तभी तो उसे निस्सन्देह अद्वैत ज्ञान होता है ।

इस अध्यायका त्रिषय ज्ञान-विज्ञान है यह तो कही चुके हैं ।

इति श्री० श्रीकृष्णार्जुनसम्वादे ज्ञानविज्ञानयोगो नाम सप्तमोऽध्यायः ॥७॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमे० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका ज्ञान-विज्ञान योग नामक सातवाँ अध्याय यही है ।



आठवाँ अध्याय

सातवें अध्यायके अन्तमें जो बातें दो श्लोकोंमें कही गई हैं उनके ही करते अर्जुनको प्रश्न करनेका मौका लग गया और आठवेंका श्रीगणेश उसी प्रश्नसे होता है। अर्जुनने क्यों प्रश्न किया और उसका आशय क्या है, आदि बातोंपर पूरा प्रकाश, इन श्लोकोंकी विस्तृत व्याख्या एवं उत्तरका पूर्ण विवेचन पहले ही किया जा चुका है। सारी बातें ठीक-ठीक समझनेके लिये वह विवेचन समझ लेना निहायत जरूरी है। यहाँ इतना ही कह देना है कि अन्तके दो श्लोकोंमें जो बातें कही गई हैं वह शास्त्रप्रसिद्ध हैं। पुराने दार्शनिक इन्हें बखूबी जानते थे। इतना ही नहीं। जैसा कि सातवें अध्यायके अन्तमें हमने इन श्लोकोंके ही प्रसंगमें कह दिया है, ये बातें स्वयं सातवें अध्यायमें भी आई हैं। यह भी ठीक है

क वह उनके प्रसंगमें अध्यात्म, अधिभूत आदि शब्द नहीं आये हैं। इसीलिये अर्जुनको यह खयाल होना जरूरी था कि यह कौनसी भाषा बोलते और क्या बातें कह रहे हैं। उसके लिये जैसे यह एकदम निराली चीज थी। इमोके साथ कर्मकी बात भी कुछ खटकी। क्योंकि कर्म-अकर्मकी बात बहुत बार बड़ी सफाईसे कहके चौथे अध्यायमें ही यह भी कह दिया है कि कर्ममें अकर्म तथा अकर्ममें कर्म देखनेवाला ही योगी है और वह सभी कर्म करता है, कर मकता है “स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्” (४।१८)। फिर यह क्या बला आई कि जरामरणसे छुटकारेके लिये जो लोग यत्न करते हैं और अधिभूतादिको जानते हैं वही सभी कर्मोंको जानते हैं ? उमे यह कुछ अजीबसी बात लगी। इसीलिये खटकी भी।

ब्रह्मकी बात यद्यपि कोई नई न थी, तथापि ब्राह्मी स्थितिकी जो बात दूसरे अध्यायमें कही जा चुकी है और “लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणं” (५।२५) तथा “सुखेन ब्रह्मसंस्पर्श” (६।२८) में जो ब्रह्म या ब्रह्मानन्दकी प्राप्ति कही गई है; उसकी अपेक्षा यह कोई नई चीज ब्रह्म शब्दसे तो नहीं कही जा रही है, यह शंका उसे हो सकती थी। क्योंकि समाधिके दाग ब्रह्मज्ञानकी बात कहनेके बाद यहाँ एकाएक यह कह देना कि पूर्ण या कृत्स्न ब्रह्मको ऐसे ही लोग जानते हैं, जरूर घपलेमें डालनेवाला प्रतीत होता है। यह कृत्स्न रूपसे जानने योग्य कोई और ही ब्रह्म है क्या, यह खयाल इसीलिये हो आया। ब्रह्म है भी अनेक यह कह चुके हैं। इसलिये भी ऐसा खयाल अनुचित नहीं कहा जा सकता है।

मरणकालके बारेमें भी शंकाका होना जरूरी था। भला उस अपार वेदनाके समय किसीका चित्त एकदम एकाग्र कभी रह सकता है ? यह तो निराली बात होगी।

जबतक वह मनुष्य दुनियासे न्यारा कोई अलौकिक पदार्थ न माना जाय तबतक यह नहीं हो सकता। ऐसा होना तो ठीक वैसा ही है जैसा लपटके बीचमें बर्फकी ठंडकका अनुभव ! इसीलिये खासतौरसे जोर देके पूछना पड़ा कि प्रयाणके समय कैसे यह बात होगी ? कैसे मन काबूमें रहेगा ? अधियज्ञ सम्बन्धी प्रश्नपर तो विशेष प्रकाश पहले ही डाला गया है कि इसका क्या आशय है। इन्हीं सब बातोंको मनमें रखके—

अर्जुन उवाच

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥१॥
अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥२॥

अर्जुनने पूछा—हे पुरुषोत्तम, हे मधुसूदन, वह ब्रह्म क्या (चीज) है ? कर्म क्या है ? अधिभूत भी कौन कहा गया है ? अधिदैव किसे कहा जाता है ? इस शरीरमें अधियज्ञ कौन है और क्यों है ? मरणकालमें भी मनको काबू रखके लोग आपको कैसे देखते हैं ? १।२।

श्रीभगवानुवाच

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥३॥
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभूतां वर ॥४॥

श्रीभगवान् बोले—हे देहधारियोंमें श्रेष्ठ, जो किसी भी दशामें नष्ट नहीं होता वही ब्रह्म है, पदार्थोंका जो अपना रूप है वही अध्यात्म कहा जाता है, पदार्थोंकी उत्पत्ति, स्थिति (आदि) जिससे हो उसी त्याग या क्रियाको कर्म नाम दिया गया है, पदार्थोंको विनाशिता ही अधिभूत है और व्यापक परमात्मा ही अधिदैवत है। इस शरीरमें अधियज्ञ तो मैं ही हूँ ३।४।

प्रश्नोंके जो उत्तर दिये गये हैं उनपर भी पहले ही प्रकाश डाला गया है जरूर। मगर एक चीज स्पष्ट नहीं हुई है। इसीलिये उसीके सम्बन्धमें कुछ कहना आवश्यक हो जाता है। प्रश्नोंके देखनेसे पता चलता है कि कुल आठ प्रश्न किये गये हैं। यद्यपि सातवें अध्यायके अन्तमें कही गईं जिन बातोंको लेके ये प्रश्न हुए हैं वह सात ही हैं, तथापि अधियज्ञके बारेमें दो प्रश्न होनेके कारण ही इनकी

संख्या आठ हो जाती है। अधियज्ञके बारेमें औरोंकी ही तरह सीधे ही यह सामान्य प्रश्न करनेके बजाय कि अधियज्ञ क्या है या कौन है; उसने एक तो यह पूछ दिया कि इस शरीरके भीतर अधियज्ञ कौन है? दूसरे यह कि यदि है तो कैसे है, क्योंकर है? इसके बाद ही प्रयाणकालवाली बात आनेके कारण अर्जुन सोचता था कि शरीरमें ही अधियज्ञका जानना जरूरी है। क्योंकि यज्ञचक्रका सम्बन्ध सृष्टिसे होनेके कारण उसका अनुष्ठान हर हालतमें अनिवार्य होनेसे मरणके समय वह बाहर तो हो सकता नहीं। इसलिये शरीरमें ही यदि उसका पता लग जाय तो यह बड़ा लाभ हो जाय कि मरणकालमें भी यज्ञक्रिया निर्विघ्न होती रहे। इसीलिये उसने यह भी प्रश्न कर दिया कि यदि ऐसा कोई अधियज्ञ है तो कैसे? इसका अभिप्राय इतना ही है कि पूरा इत्मीनान हो जाय। कभी शक-शुभा न हो सके।

अभीतक दो श्लोकोंमें जो उत्तर दिये गये हैं वह तो सिर्फ छे प्रश्नोंके ही हैं। जो अधियज्ञ शरीरमें है वह कैसे है, का उत्तर अभी बाकी ही है और प्रयाणकालमें परमात्माके साक्षात्कारका उपाय भी अभीतक नहीं बनाया गया है। इनमें प्रयाणकालवाले प्रश्नका उत्तर आगेके आठवें श्लोकसे शुरू होके तेरहवें श्लोकमें पूरा हुआ है। बात बहुत बड़ी है। वह केवल जाननेकी ही त्मोज न होके करने या अनुष्ठानकी वस्तु है। इसीलिये उसकी रीति बतानेमें कुछ विस्तार करना ही पड़ा है। रह गये बीचके ५ से ७ तकके तीन श्लोक। बस, इन्हींमें कथं या कैसेका उत्तर आया है। अर्जुनन तर्क-दलील पूछी थी। इसीलिये कृष्णको युक्तियाँ देनी पटी। फिर तो उत्तर लम्बा होना ही था। उत्तरका निचोड़ यही है कि मनुष्य जब अन्त समयमें मृत्तीको स्मरण करता हुआ गरीर छोड़ता है तभी मुक्ति पाता है, तो फिर अधियज्ञ इस देहमें नहीं तो और कहाँ है? अन्तकालमें बाहर तो जाना-आना हो सकता नहीं। अन्तमें जिम चीजमें मन टिकता है मरनेके बाद वही बनना पड़ता है यह भी नियम है। इसलिये मरणके समय मुझमें ही मनको टिकाना जरूरी हो जाता है। नहीं तो सब किये-करायेपर पानी जो फिर जायगा। परन्तु यह तो हो सकता नहीं, यदि यज्ञपुरुष या परमात्मा कहीं बाहर हो। इसलिये मानना पड़ता है कि शरीरके भीतर ही यज्ञपुरुष या अधियज्ञके रूपमें परमात्मा मौजूद है, जिससे उसमें मन आमानीम जोड़ा जा सकता है। जो लोग यह माननेको तैयार न हों उन्हें तो यह स्वीकार करना ही होगा कि आत्मज्ञानी मरनेके समय यज्ञचक्रको छोड़ देनेसे पापी और इन्द्रियोंका पोषक हो गया। इसीलिये उसका जीवन व्यर्थ गया, “अवाप्युरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति” (३।१६)। हमारा मतलब उन लोगोंसे ही यहाँ है जिनके अत्मज्ञानका पूर्ण परि-

पाक मरणके पूर्व नहीं हो सका है, जिनमें मस्ती नहीं आई। क्योंकि वैसे मस्तोंके लिये तो कोई कर्त्तव्य रही नहीं जाता है।

यह भी बात है कि व्यष्टि और समष्टि या पिंड और ब्रह्मांड दोनोंमें ही हर चीजको देखते तथा मानते हैं। “द्वाविमौ पुरुषौ” (१५।१६)के अनुसार पुरुष तो शरीरमें हई तथा अध्यात्म और अधिभूत भी। सिर्फ अधियज्ञका पता लगना बाकी है। और वही पूछा भी गया है।

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥

हे कौन्तेय, अन्तकालमें—मरनेके समय—शरीर त्यागते हुए मुझको ही स्मरण करता हुआ शरीरको छोड़के जो प्रयाण करता है—मर जाता है—वह मेरा ही स्वरूप हो जाता है; इसमें संशय नहीं है। (क्योंकि) शरीरान्तके समय जिसी-जिसी पदार्थको स्मरण करता हुआ शरीर छोड़ता है—कारण हमेशा उसी पदार्थकी भावना उसके भीतर रही है—उसी-उसीका रूप बन जाता है। ५।६।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिमभिव्यस्यसंशयम् ॥ ७ ॥

• इसलिये हर समय मुझीको लगातार याद करो और लडने भी रहो। (इस तरह) मुझमें ही मन और बुद्धिको लिपटा देनेपर निस्मन्देह मुझको ही प्राप्त होंगे। ७।

इन तीन श्लोकोंमें जो सिद्धान्त बताया गया है कि अन्त समयमें मन जिसमें जम जाता है, फलतः जिसकी स्मृति प्रबल हो उठती है, मरनेके बाद आत्माको वैसे ही शरीर मिलता है, यह पुनर्जन्मका सिद्धान्त है। लेकिन यह बात योंही अकस्मात् नहीं हो जाती। मरनेके समय कथावार्त्ता सुन-सुनाके ही जो लोग काम निकालना चाहते हैं वह भूलते हैं। इसीलिये तो गीताने ‘सदा तद्भावभावितः’ और ‘मय्यर्पितमनोबुद्धिः’ यह दिया है। जिन बातका निरन्तर अभ्यास किया है, जिसकी भावना प्रबल है, जिनमें मन और बुद्धि दोनों हीकी लगा दिया है, या यों कहिये कि इन दोनोंको जिनके हवाले कर दिया है, उमीकी प्रबल स्मृति अन्तकालमें होगी और मरनेपर वही पदार्थ, स्थान या शरीर प्राप्त होगा। आगेके (८-१३) श्लोकोंमें भी यही बात विस्तारके साथ कही गई है। ‘प्रयाणकाले’ प्रश्नका उत्तर भी इन्हींमें है।

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

हे पार्थ, (इसीलिये) अभ्यास रूपी उपायसे एकाग्र तथा अन्य किसी भी पदार्थमें जा नहीं सकनेवाले मनसे दिव्य परमपुरुष—पुरुषोत्तम परमात्मा—का निरन्तर चिन्तन करता हुआ (मनुष्य) उसीको प्राप्त करता है ।८।

कवि पुराणमनुशासितारमणोरणीयां समनुस्मरेद्यः ।
सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

प्रयाणकाले मनसाऽचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।
भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

जो (आदमी) प्रयाण—मरण—कालमें योगके बलसे भौओंके मध्यमें प्राणको दृढ़तासे टिकाके भक्तियुक्त एकाग्र मनसे दूरदर्शी—सर्वज्ञ—पुरातन, अनुशासन करनेवाले, परमाणुसे भी परमाणु—अत्यन्त सूक्ष्म—सब पदार्थोंके आधार, अचिन्तनीय स्वरूपवाले, सूर्य सदृश प्रकाशमान और अज्ञानसे दूर रहनेवाले दिव्य परम पुरुषको निरन्तर याद करता है वह उसीको प्राप्त होता है ।९।१०।

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥११॥

वेदोंके ज्ञाता जिसे अक्षर—अविनाशी—कहते हैं, रागद्वेषादिसे रहित संन्यासी जिस रूपमें मिल जाते हैं (और) जिसकी (प्राप्तिकी) इच्छावाले (आजन्म) ब्रह्मचर्यका पालन करते हैं उसी पद (की प्राप्ति कैसे होती है यह बात) तुम्हें संक्षेपमें अभी बताता हूँ ।११।

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुद्ध्य च ।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥१२॥
ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहारन्मामनुस्मरन् ।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥१३॥

सभी (इन्द्रियोंके) छिद्रोंको रोकके, मनको हृदयमें ही अँटकाके और अपने प्राणोंको मस्तकमें ले जाके योगकी धारणामें लगा हुआ जो (आदमी) ओंकार रूपी एकाक्षर ब्रह्मका (मनसे ही) उच्चारण करता और मुझ परमात्माको ही निरन्तर याद करता हुआ शरीर छोड़के प्रयाण करता है वही परमगति—मुक्ति—प्राप्त करता है ।१२।१३।

यहाँ इन चार श्लोकोंके बारेमें कुछ बातें जानने योग्य हैं । पहली बात यह है कि यहाँ योगबलका अर्थ पातंजल योग ही है, जिसमें प्रधानरूपसे प्राणायाम

आ जाता है। इसीलिये योगधारणाका भी उल्लेख है। योगके आठ अंग यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, ध्यान, धारणा, समाधिमें सातवाँ अंग धारणा है, जैसाकि “यमनियमासन प्राणायाम प्रत्याहार ध्यान धारणा समाधयोऽष्टावंगानि” (पातं० २।२९) से स्पष्ट है। इसके बिना मरणकालमें यह बात असंभव है।

दूसरी बात यह है कि १०वें श्लोकमें जो भौओंके बीचमें प्राणको टिकानेकी बात कही गई है वह आगे १२वें श्लोकमें लिखी धारणाकी पहली सीढ़ी है। योगियोंने प्राणके टिकानेके कई अड्डे माने हैं जिनसे घूमता हुआ वह अन्तमें मस्तकमें पहुँचके वहीं रुक जाता है। इस तरह समाधि पूर्ण हो जाती है। इन्हीं अड्डोंको वे लोग चक्र कहते हैं। नाभिसे ही प्राणको ऊपर ले चलते हैं। प्राणका सनातन अड्डा नाभिको ही मानते हैं। इसीसे इसे मूलाधार चक्र भी कहते हैं। यहाँसे आखिरी स्थान मस्तक या ब्रह्मरन्ध्रमें पहुँचनेके पहले और भी चार स्थानोंसे उसे गुजरना होता है। इन चारोंमें आखिरी स्थान भौओंके बीच है। अभ्यासकी पुष्टिके ही लिये यह एक तरहकी कसरत ही समझिये। यहींसे ब्रह्मरन्ध्रमें जाके काम पूरा होता है। यही कारण है कि भौओंकी बात कहके आगेकी बात कहनेसे पूर्व ११वें श्लोकमें सजग कर दिया है कि लो, उसे भी सुनाये देता हूँ। अमलमें वह सूक्ष्म और कठिन बात है। इसीलिये सजग कर दिया है। यहाँ ‘प्रवक्ष्ये’का भी वही अर्थ है जो ‘सान्वे’ अध्यायों कहा है। यानी अभी कहे देता हूँ। न कि भविष्यकाल इसके मानी हैं।

• जो लोग दसवे श्लोककी बातसे बारहवेंवालोंको स्वतंत्र मानते हैं वह दरअसल यह चीज जानते ही नहीं। ये दोनों ही एक दूसरेसे मिली-जुली आगे-पीछेकी सीढ़ियाँ हैं। इसीलिये ११वेंमें पदका अर्थ अकार अक्षर या पद करना भी ठीक नहीं है। अक्षर ब्रह्म तो इस अध्यायके शुरूमें ही आया है। आगे जो अकारके उच्चारणकी बात कही गई है उससे लोगोंको कुछ भ्रम हो जाता है जरूर। मगर वहाँ भी समझनेकी बात है। एक तो यही बात बुद्धिमें नहीं समाती कि प्रयाणकालमें अकार का जबानसे उच्चारण कैसे होगा। उस समय यह शक्ति रहती ही है कहाँ? यदि शक्ति रहे भी तो दूसरी बात यह है कि जब प्राणको भौओंके बीच दृढ़तासे टिकानेके बाद ब्रह्मरन्ध्रमें पहुँचा देते हैं, धारणा या समाधि-की दशामें मनको भी वहीं टिकाये अचल रखते हैं और इसीके लिये इन्द्रियोंके सभी द्वार बन्द कर दिये जाते हैं, तो फिर जबान हिलेगी कैसे? इसीलिये वहाँ बात ही दूसरी है।

दरअसल बात यों है कि योगियोंका यह कहना है कि मूर्धा या ब्रह्मरन्ध्रमें निरन्तर ओं ओंकी गंभीर ध्वनि होती रहती ही है। किन्तु हमलोग उसे सुन

पाते नहीं। कान मूँदने पर घर-घरकी जो आवाज मालूम होती है वह उसीका विकृतरूप माना जाता है। हाँ, प्राणको ब्रह्मरन्ध्रमे पहुँचाके समाधि करने पर वह अखंड ॐकारनाद सुनाई पड़ता रहता है। यही उसका उच्चारण है। उच्चारण तीन प्रकारका माना भी जाता है—बोलके, केवल जबान हिलानेके और केवल मनसे। सो वहाँ मानसिक ही है। मन वहीं एकाग्र है और वह नाद उसीको सुनाई देता है। इतनेसे ही उसे मानसिक उच्चारण कहते हैं। योगी यह भी मानते हैं कि वह नाद इतना मधुर है कि मन और प्राण दोनों ही उसीमें भूल जाते हैं, लुब्ध हो जाते, रम जाते हैं। उस ॐकारको ब्रह्मका प्रतीक या सूचक मानके उसे तथा ब्रह्मको एक भी कह देते हैं, जैसा कि विष्णुके प्रतीक शालग्रामको ही विष्णु कह देते हैं।

लेकिन ये सारे काम उन्हींके लिये हैं जिनके ज्ञानका परिपाक नहीं हुआ है। फलतः जिन्हे मस्ती नहीं आई है। क्योंकि जब तक कोर-कमर न रहे यह प्रपञ्च करनेकी जरूरत ही क्या है? इमोलिये पूर्ण ज्ञान और आत्म-माक्षात्कारवालेको यह सब नहीं करना होता है। यही बात आगेके श्लोकमें यों लिखी है—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥१४॥

हे पार्थ, अनन्य चित्तसे—मनको अन्य पदार्थोंमें जाने न देकर—जो मुझ परमात्माको नित्य ही याद करता है उस सदा योगारूढ़ योगीके लिये तो मैं सुलभ ही हूँ ॥१४॥

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥१५॥

परम संसिद्धि—जीवन्मुक्ति—की दशावाले महात्मा जन मुझ परमात्माकी ही रूप होके दुःखके घर (और) बारबार होनेवाले (इस) पुनर्जन्मसे रहित हो जाते हैं ॥१५॥

आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्त्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥१६॥

हे अर्जुन, हे कौन्तेय, ब्रह्मलोक तकके सभी स्थानोंमें पुनः लौटना—जन्म लेना—पडता ही है। केवल मुझे प्राप्त होने पर ही पुनर्जन्म नहीं होता ॥१६॥

यहाँ यह न भूलना चाहिये कि गीतामें जो बारबार स्मरण या याद करनेकी बात आती रहती है और भक्तिकी भी, वह माला जपने और नाचने-कूदनेवाली नहीं है। ज्ञानीको भी भक्त ही कहा है और वही सर्वोत्तम है। मगर वह तो

नाचता-कूदता नहीं । भक्तिका तो अर्थ ही है समाधि या मनको आत्मामें ही डुबो देना, टिका देना । इसीलिये स्मरणका भी अर्थ है तदाकार वृत्ति या मनके सामने आत्माके अलावे और किसीका न होना ही ।

यहाँ जो कह दिया कि ब्रह्मलोक तक भी जाके वापिस आना और जन्म लेना पड़ता है वह कुछ नई-सी बात हो गई । क्योंकि साधारणतया यही माना जाता है कि ब्रह्मलोक जानेवाले मुक्त हो जाते हैं । इसीलिये अब जरूरत पड़ गई कि जरा विस्तारसे यह बात समझा दी जाय । फलतः खुद ब्रह्माकी भी आयुकी ओर इशारा करते हुए इस बातका स्पष्टीकरण आगेके तीन श्लोक करते हैं । ब्रह्माको ही हिरण्यगर्भ और प्रजापति भी कहते हैं । यहाँ अव्यक्त शब्द आया है, जो ब्रह्माको ही नींदकी अवस्थाके अर्थमें है—अर्थात् जब ब्रह्मा कुछ करते देखते नहीं । जो लोग अव्यक्तका यहाँ प्रकृति या प्रधान अर्थ करते हैं वह भूल जाते हैं कि रोज-रोजके प्रलयमें आकाशादि महाभूत, महान् तथा अहंकार तो रहते ही हैं । महान् इसी ब्रह्माका ही दूसरा नाम है । अव्यक्तका अर्थ है जो दोग्धे नहीं । इसी तरह अदृश्य ब्रह्माकी वह निद्रावस्था, प्रधान या प्रकृति और स्वयं भुविनाशी ब्रह्म तीनों ही अव्यक्त कहे जाते हैं । आगेके श्लोक यह बात स्पष्ट दिखाते हैं कि ब्रह्माका तो यह टकसाल ही है दिन भर कुम्हारके बर्तनोंकी तरह मृष्टि बनाना और रातमें 'उमका खान्मा' हो जाने पर पुनः प्रातः वही काम करना । ब्रह्माके दिनरात बडे है यह भी बताया है । यह ठीक है कि यहाँ ब्रह्माकी मृत्युकी बात नहीं कही गई है और न ब्रह्मलोकमें लौटनेकी ही । मगर जब उनकी भी दिनरात है तो इसका अभिप्राय अर्थतः यही है । आखिर दिनरात तो काम ही है आयुका हिसाब लगाना-बताना, और जब आयु पूरी होगी तो ब्रह्मलोकसे हटना तो होगा ही । यह हटना दी अ । वहाँसे लौटना । क्योंकि ब्रह्माको फिर शरीर नहीं मिलता । आयुके अन्तमें ज्ञानके द्वारा वह मुक्त हो जाते हैं और उन्हींके साथ दूसरे भी, जो वहाँ रहते हैं । यह बात आगे "यत्रकालेत्वनावृत्तिं" (८।२३-२६) आदि चार श्लोकोंमें लिखी है । फिर नये ब्रह्मा आने और नया कारबार चलता है । ब्रह्माकी आयु पूरा होनेको महाप्रलय और रोज रोज रातमें उनके सोनेको अंड प्रलय कहते हैं । कहा जाता है, इम तरह पूरे सी साल तक ब्रह्मा भी कायम रहते हैं । तब कहीं जाके मुक्त होते हैं । इस प्रकार ब्रह्मलोकमें जाने पर तत्काल मुक्ति न टोके देरसे होती है । इस देरके करते ही उसे लौटना मानते हैं । लौटनेमें भी तो आग्विर देर ही होती है न ?

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षद्ब्रह्मणो विदुः ।
रात्रि युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥१७॥

ब्रह्माकी दिनरात (का हिसाब) जाननेवाले जानते हैं कि (सत्य, त्रेता, द्वापर, कलि इन चार) युगोंके हजार बार गुजरने पर ब्रह्माका एक दिन और उतने ही-की रात होती है । १७।

यहाँ “वेऽहोरात्रविदः” में ‘ते’ का ‘वे’ अर्थ नहीं है । यह तो यों ही आ गया है । जब किसी खास व्यक्तिको न कहेके अनिश्चित रूपसे कहते हैं तभी ऐसा बोलते हैं । अंग्रेजीमें भी ‘दे से’ (they say) बोलते हैं “ऐसा कहते हैं” इसी अर्थमें ।

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥१८॥
भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽत्रश पार्थ प्रभवन्त्यहरागमे ॥१९॥

दिन आने ही—शुरू होते ही—अव्यक्त—ब्रह्माकी निद्रावस्था—से ही सारे व्यक्त पदार्थ पैदा होते हैं । रात आने पर फिर उमी अव्यक्त नामक दशमे विलीन हो जाते हैं । हे पार्थ, भौतिक पदार्थोंका यह वही ममह बारबार पेदा होके रात आते ही मजबूरन नष्ट हो जाता ओर दिन आने ही फिर बन जाता है । १८। १९।

पहले भी “अव्यक्तादीनि” (२।२८) में यही बात कही जा चुकी है । यहाँ भी वही आशय है ।

परस्तस्मात्तु भ त्रोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ।
यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥२०॥

उस अव्यक्त या स्वापावस्थावाले ब्रह्मासे भी परे—बढ़कर—जो अव्यक्त है वही सभी पदार्थोंके नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता है । २०।

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्त्वस्तमाहुः परमां गतिम् ।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥२१॥

इसी (दूसरे) अव्यक्तको ही अक्षर या अविनाशी कहा गया है । वही परम-गति (भी) है, जिसके प्राप्त हो जाने पर लौटना नहीं होता । वही मेरा परम धाम (भी) है । २१।

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्तःस्थानं भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥२२॥

हे पार्थ, जिसके ही भीतर ये सभी पदार्थ मौजूद हैं और जो इन सबोंमें व्याप्त है वह परम पुरुष केवल अनन्य भक्तिके द्वारा प्राप्त हो सकता है । २२।

यहाँ पर हम यदि गौरसे देखें तो पता चलेगा कि ब्रह्मलोकसे लौटनेकी जो बात चली थी उसीके प्रसंगमें पुनरपि निर्वाणमुक्तिकी बात तीन (२०-२२) श्लोकोंमें कह दी गई है। ताकि लोग दोनोंका आमने-सामने मुकाबिला करके देखें कि कौनसी चीज अच्छी है—आया ब्रह्मलोकका मार्ग पकड़ले वहाँ जाना और लम्बी प्रतीक्षाके बाद ब्रह्माके साथ मुक्त होना, जो वस्तुगत्या पुनर्जन्मके बाद मुक्त होनेके समान ही है, या आत्मसाक्षात्कारके द्वारा तत्काल मुक्त होना, जिसमें यह आनाजाना और लम्बी प्रतीक्षाकी गुंजाइश नहीं है।

इसलिये फिर उसी ब्रह्मलोकवाली बात पर ही आके उसके सम्बन्धकी शेष बातें आगेके श्लोकोंमें बताते और अध्यायका उपसंहार करते हैं। यहाँ पर अब तक जो कुछ गीताके श्लोकोंमें कहा गया है उससे तो यही पता चलता है कि ब्रह्मलोकमें भी जाके लोग वापिस ही आते हैं, जन्म लेते हैं। मगर परम्परासे जो बात मानी जाती है उसके साथ इस कथनका कुछ विरोध हो जाता है। माना तो यही जाता है कि स्वर्गादि लोकोंमें जाके वहाँसे वापिस आना और जन्म लेना पड़ता है। गीतामें भी “त्रैविद्या मां सोमपाः” (१।२०-२१) आदि दो श्लोकोंमें यही माना गया है। विररीन इसके ब्रह्मलोकके बारेमें कुछ और ही धारणा पाई जाती है। ऐसा माना जाता है कि वहाँ बड़े-बड़े तपस्वी, उपामक आदि ही जाते हैं, जिनका ज्ञान पूर्णतया परिपक्व नहीं हुआ रहता है। छान्दोग्य, बृहदारण्यक प्रभृति उपनिषदोंमें जो पंचाग्नि विद्याका प्रकरण है, जिसका विचार हम पहले कर भी चुके हैं, उसमें भी यही लिखा है कि ऐसे लोगोंको कोई मानस या अमानव पुरुष ब्रह्मलोकमें ले जाता है, जहाँसे वे फिर वापिस नहीं आते, “पुरुषो मानस एत्य ब्रह्मलोकान्गमयति तेषु ब्रह्मलोकेषु पराः परावतो वमन्ति तेषा न पुनरावृत्तिः” (बृह० ६।२।१५)। इस प्रकार पुरानी परम्परा एवं उपनिषदोंके साथ गीताका साफ ही विरोध हो जाता है।

इसीलिये पूर्व कथनका स्पष्टीकरण करते हुए यही बात आगेके श्लोक स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि ब्रह्मलोक जाके मुक्त होनेमें देर होती है और लम्बा रास्ता तय करना पड़ता है। इसीलिये उसे साक्षात् मुक्ति न मानके क्रम-मुक्ति कहते हैं। क्रमशः अर्थात् देरमें मुक्ति होती जो है। यही आशय है वहाँसे लौटनेकी बात कहनेका भी। आगे जो उत्तरायण-दक्षिणायन या शुक्ल कृष्ण मार्ग कहे गये हैं उनका पूरा विवरण कर्मवादके विवेचनमें दिया जा चुका है। श्लोकोंका अर्थ भी वही समझाया गया है।

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥

हे भरतर्षभ, योगीजन जिस कालमें मरने पर—प्रयाण करने पर—नहीं लौटते और लौटते भी हैं वह काल अभी बताये देता हूँ ।२३।

यहाँ भी वक्ष्यामिका अर्थ पहले जैसा ही है, न कि भविष्यकाल ।

अग्निज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥

अग्नि, ज्योति, दिन, शुक्लपक्ष और उत्तरायणके छे महीने, इनमें प्रयाण करनेवाले ब्रह्मके उपासक जन (क्रमशः) ब्रह्मको प्राप्त करते हैं ।२४।

यहाँ 'ब्रह्मविदः' का अर्थ ब्रह्मज्ञानी न होके ब्रह्मके उपासक और अपूर्ण ज्ञानी ही है । इसीलिये ब्रह्मकी प्राप्तिमें क्रमशः लिख दिया है ।

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥

धूम, रात, कृष्णपक्ष और दक्षिणायनके छे महीने, इनमें प्रयाण करनेवाला योगी चन्द्रमाकी ज्योति तक पहुँचके वापिस आता है ।२५।

शुक्लकृष्णे गतो ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥

इस प्रकार जगत्के ये शुक्ल और कृष्ण मार्ग चिरन्तन माने जाते हैं । (इनमें) एकसे (जानेपर) आना जाना पुनः नहीं होता है । (मगर) दूसरेसे होता है ।२६।

इन श्लोकोंमें योगी उसे कहते हैं जो पूर्ण तत्त्वज्ञानी न हो और या तो कर्ममार्गमें ही दत्तचित्त हो या उससे आगे बढ़के ज्ञानकी ओर झुका हो एवं तदनुकूल ही उपाय करता हो । ये दोनों रास्ते चिरन्तन हैं । सृष्टिके साथ ही इनका ताल्लुक है यह बात बखूबी बता चुके हैं ।

नैते सृती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवाजुन ॥२७॥

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥

हे पार्थ, जो कोई भी योगी इन मार्गोंको भीतरी दृष्टिसे देख लेता है वह (कभी फिर) मोहमें नहीं फँसता । इसीलिये हे अजुन, तुम हमेशा ही योगयुक्त हो जाओ । (क्योंकि) वेदों (के पढ़ने), यज्ञों (के करने), तपस्याओं और दानोंके जितने उत्तम फल कहे गये हैं, उन सबोंसे बढ़कर फल इस बातके पूर्ण जानकार योगीको मिलता है । (वह तो) मूल—लक्ष्य—स्थान पर ही पहुँच जाता है ।२७।२८।

इन श्लोकोंके योगयुक्त, विदित्वा, जानन् आदि शब्दोंके अर्थोंपर गौर करनेसे योगीका अर्थ है पूर्ण आत्मज्ञानी और आत्मसाक्षात्कारवाला मस्तराम । जिसे ऐसा ज्ञान हो जाता है वही तो हस्तामलककी तरह इन सभी मार्गोंको रत्ती-रत्ती देखता है । उमकी दृष्टिके सामने ये सारी चीजे झलक जाती हैं । भीतर ही भीतर हँसता हुआ वह यह भी सोचता है कि हमने यह क्या पँवारा फैला दिया है । हम तो मकड़ी या रेशमके कीटोंकी ही तरह अपने ही बनाये तारमे खुद बखुद अबतक फँसे छटपटा रहे थे !

पोथी-पत्रा पढके या दूमरोसे सुनके जो भी जानकारी इन मार्गोंकी होती है उससे यहाँ तात्पर्य हई नहीं । क्योंकि उस जानकारीसे मूल स्थान या परब्रह्मकी प्राप्ति कैमे होगी ? ऐसा जाननेवाला मोहसे छुटकारा कैसे पा जायेगा ? अगर क्रममुक्ति ही इसका भी मतलब माना जाय तो वह तो कही जा चुकी ही है । फिर दुहरानेका क्या प्रयोजन ? उसमे मोहकी निवृत्तिका भी क्या सवाल ? जब पहले मोहसे छुटकारेकी बात नहीं कही गई जब कि उसका पूरा निरूपण किया गया है, तो यहाँ कहनेका क्या अवसर ? इसके अलावे हमेशा योगयुक्त होनेका भी तो उपदेश यहाँ दिया गया है । ठीक इसी प्रकार "तस्मात्सर्वेषु कालेषु" (८।७) मे भी आया है और वहाँ तो निर्विवाद रूपसे मनको आत्मामे ही लीन करनेकी बात है, जिसका अर्थ आत्मसाक्षात्कार ही है । इसीलिये यहाँ भी वही अर्थ उचित है ।

अन्तिम श्लोकमे वेदेषु प्रभृति शब्दोका अर्थ वेदोंका पढना आदि मानके हमने वैसा ही लिखा है । केवल वेदोंमे तो कोई पुण्य होता नहीं, जबतक उन्हे पढा न जाय । नहीं तो कोई उन्हे पढेगा क्यों ? वेद तो हईं और सभी लोगोको महान् पुण्य यों ही मिल जायगा !

इम अध्यायका श्रीगणेश ही हुआ है सानवे अध्यायके अन्तकी बातको लेकर । वह बात ब्रह्ममे ही शुरू होकर कइयोंको शामिल कर लेती है । उसी ब्रह्मको अक्षर भी कहा है । समूचे अध्यायमे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूपसे अक्षर ब्रह्मका ही निरूपण है । उसीके ज्ञानका अन्तमे उपसंहार भी है । अतएव ठीक ही अक्षर ब्रह्म ही इम अध्यायका विषय है । उमी अक्षर ब्रह्मको तारक ब्रह्म भी कहते हैं । तारनेसे ही तारक कहा जाता है ।

इति श्री० अक्षरब्रह्मयोगो नामाष्टमोऽध्यायः ॥८॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमे० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका अक्षरब्रह्मयोग नामक आठवाँ अध्याय यही है ।

नवाँ अध्याय

सातवें अध्यायमें ज्ञान-विज्ञानका निरूपण शुरू करके जिन पंचभूत आदिका उल्लेख किया था उन्हींको अध्यात्म, अधिभूतादिके रूपमें कहके उस अध्यायका उपसंहार किया गया है। यों कहिये कि अध्यात्म आदिके रूपमें हजारों पदार्थोंमेंसे कुछ एकको ही नमूनेके तौर पर वहाँ दिया गया है। शेषका अन्वेषण विचार एवं मनन करनेवाले उमी तरह कर सकते हैं। इसी सिलसिलेमें अर्जुनने अध्यात्म आदिके बारेमें शंका उठा दी कि यह क्या चीजें हैं और शरीरमें इनका पता है या नहीं? उमीके उत्तरमें समूचा आठवाँ अध्याय पूरा हो गया। इससे अर्जुनको सन्तोष भी हो गया कि दरअसल बात है क्या।

ऐसी दशमें आठवें अध्यायके बाद हम फिर सातवें अध्यायके ही मुख्य विषय ज्ञान-विज्ञान पर स्वभावतः पहुँच जाते हैं। क्योंकि प्रासंगिक बात पूरी हो जाने पर मूल विषय का मौका खुदबखुद आ जाता है। यही कारण है कि नवाँ अध्याय इसी बातको लेके ही शुरू होता है। फलतः उसके पहले ही श्लोकमें ज्ञान-विज्ञान पुनर्गपि आ गया है। शायद उसका महत्त्व अर्जुनके दिमागमें अच्छी तरह न आया हो। अतएव इस सम्बन्धमें बहुत ज्यादा माथा-पच्चो कस्ना भी वह पसन्द न करे। इसी वजहसे इसी ज्ञान-विज्ञानको राजविद्या और राजगुह्य नाम देके इसकी महत्ता दिखानी पड़ी। विद्याओंके राजाको राजविद्या और गुह्यों या गोपनीय (secret) पदार्थोंके राजाको राजगुह्य कहते हैं। राजाका अर्थ है सर्दार या शिरोमणि। इसका मतलब यह है कि जितनी भी गुप्तसे गुप्त बातें जानी जा सकती हैं उन सबोंकी अपेक्षा यह चीज कही महत्त्व रखती है इसीलिये इसकी जानकारी सबसे बढके जरूरी है। यदि इस अध्यायका विषय राजविद्या-राजगुह्य बताया गया है तो इसका यह आगम्य कदापि नहीं है कि यह कोई और ही चीज है। यह तो उमी ज्ञान-विज्ञानका ही दूसरा नाम है। यह नाम उसी चीजकी महत्ताके पहलूपर जोर देनेके ही लिये ज्ञान दिया गया है, यह तो अभी-अभी कहा है। नामान्तर और प्रकारान्तरसे एक ही बातका प्रतिपादन उसमें सरसता लानेके साथ ही आकर्षक भी होता है।

अगर हम इसमें प्रतिपादित विषयकी जानकारीके लिये खास तौरसे नजर डालें कि कौन-सी बात कब और कैसे कही जा रही है तो पता चलेगा कि शुरूके तीन श्लोक तो भूमिकाके ही रूपमें हैं। वे इसी बातको दिलमें बैठा देनेके लिये हैं कि इसका बारबार विमर्श और मनन अत्यंत आवश्यक है। उसके बादके तीन

(४-६) श्लोकोंको भी देखनेसे पता लग जाता है कि वे सातवें अध्यायके शुरूके दो (६,७) श्लोकोंके ही स्थानमें आये हैं। फलतः इनमें कुछ तो वही बातें ज्योंकी त्यों हैं और कुछ उन्हींका विवरण एवं स्पष्टीकरण है। उनके बादके आठ (७-१५) श्लोकोंपर ध्यान देनेसे स्पष्ट हो जाता है कि वे भी एक प्रकारसे सातवें अध्यायके ही सात (१३-१९) श्लोकोंके रूपान्तर हैं। प्रायः वही बातें इनमें प्रकारान्तरसे कही गई हैं। इसी प्रकार २०वेंसे २५वें तकके छे श्लोक भी सातवें के २०से २६ तकके सात श्लोकोंके ही रूपान्तर हैं और यह बात बहुत साफ है। इसी तरह और भी बची-बचाई बातें मिलती-जुलती हैं; हालांकि कहने और प्रतिपादनकी रीति नई है, विलक्षण है और यही इसकी खूबी है। मननमें इसीकी जरूरत होती भी है।

अब आइये जरा विज्ञानके मुख्य विषयको भी देखें। सृष्टिके विभिन्न पदार्थोंको लेके उनका विश्लेषण करना और इस प्रकार उन्हें आत्मा-परमात्माका रूप सिद्ध करना यही तो मुख्य बात है। सातवें अध्यायके शुरूमें यही आई है भी। नवें अध्यायके चार (१६-१९) श्लोकोंमें यह बात पाई जाती है। सातवें अध्यायके पाँच (८-१२) श्लोकोंमें भी इसी तरह की बात आई है। उस अध्यायके “अहं कृत्स्नस्य जगतः” (७।६) तथा “ये चैव सात्त्विकाः” (७।१२) के ही स्थान पर “गतिभर्ता” (९।१८, १९) आदि दो श्लोक प्रतीत होते हैं। इनमें कुछ ज्यादा ब्योरा भी नहीं मिलता है, सिवाय इसके कि उन्नीसवेंके पूर्वार्द्धमें सूर्यकी बात ‘तपामि’—तपता हूँ—कहनेसे प्रतीत होती है। शेष श्लोकोंमें अधिकांश वेदके ही क्रतु, यज्ञ, मंत्र आदि तथा ऋक्, साम, यजुः मंत्रोंको ही कहा है। ऐसा प्रतीत होता है कि सातवें अध्यायके पृथ्वी आदि सभी पदार्थोंको तो अध्यात्म, अधिभूतादिके रूपमें उसी अध्यायमें और आठवेंमें भी ले लिया है। वहीं उस पर प्रकाश भी काफी डाला है। उसका केवल “प्रणवः सर्ववेदेषु” (७।८) बच गया है जरूर। इसीलिये उसीका विशेष विवरण और विश्लेषण इस अध्यायमें करके उस बातको अच्छी तरह समझाया है। ऐसा लगता है कि “प्रणवः सर्ववेदेषु” सूत्र है। वेद तो आखिर शब्द ही हैं न ? और शब्दके बिना अर्थका पता नहीं लगता। फलतः शब्द अर्थमें व्याप्त हैं। यहाँ तीसरे श्लोकमें उसी व्यापक वस्तुका उल्लेख है, न कि दूसरेका। अतः उससे ही शुरू करनेका मतलब यही प्रतीत होता है। इसीके साथ यज्ञों पर भी कुछ विशेष प्रकाश दूसरे रूपमें इसी अध्यायमें पड़ गया है, जब कि “त्रेविद्या मां” में यज्ञोंके स्वर्गादि फलोंके साथ ही और बातें भी कही गई हैं। यह पहलू पहले उठाया नहीं गया था। फिर भी अधियज्ञ करनेसे बात तो दिमागमें थी ही।
 नहीं सब बातोंका खयाल करके—

श्रीभगवान्वाच

इदं तु गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयव ।
ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥१॥

श्रीभगवान् कहने लगे— दोष दृष्टि तथा निन्दा बुद्धिसे रहित तुम्हें अत्यन्त गोपनीय ज्ञान-विज्ञान अभी और भी बताता हूँ । इसे जानके बुराईसे छुटकारा पा जाओगे ।१।

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुं भव्ययम् ॥२॥
अश्रद्दधानाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ।
अप्राप्य मां निवर्त्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

यह सभी विद्याओं एवं गोपनीय वस्तुओंका राजा है, पवित्र है, उत्तम है, प्रत्यक्ष अनुभव योग्य है, धर्मके अनुकूल है, अविनाशो है (और) आसानीसे ही इसे प्राप्त किया जा सकता है ।२। हे परंतप, इस धर्मयुक्त बातमें श्रद्धा नहीं रखनेवाले मनुष्य मुझ तक पहुँच न सकनेके कारण जन्म-मरण रूपी संसारमे निरन्तर चक्कर काटत रहते हैं ।३।

यहाँ 'प्रत्यक्षावगम' और 'कर्तुं सुसुखं' विशेषण बड़े कामके हैं । पहला विशेषण तो विज्ञानके अत्यन्त अनुकूल है । विज्ञानकी बातें जबतक प्रत्यक्ष न हों उनकी कोई कीमत होती ही नहीं और यह उसी प्रत्यक्षकी तैयारी ठहरी । इसी तरह 'कर्तुं सुसुखं'के मानी है जो आसानीसे किया जा सके, समझा जा सके । उसमें दुविधेकी गुंजाइश नहीं है । वह तो हीरेकी तरह चमकनेवाली प्रत्यक्ष चीज है । इसीलिये उसकी पहचान स्वर्गादि पदार्थोंकी अपेक्षा कहीं आसान है । जबतक उसे जान पाते नहीं तभी तक दिक्कत है । जानते ही मारी परीशानी चली जाती है । तेज धारावाली नदीके पार दस साथी उतरे । फिर इस ख्यालसे कि कहीं तैरनेमे कोई बह तो नहीं गया, गिनती करने लगे । नतीजा यह हुआ कि पहली गिनतीमे एककी कमी प्रतीत हुई ! धबराके दूसरे, तीसरे आदि सभीने गिना और सबोंने नौ ही संख्या पाई ! अब तो आफत थी ! छाती पीटके लगे सभी रोने कि दसवाँ गायब है, अब क्या करें ! सुनते ही कुछ लोग दौड आये और पूछा तो पता लगा कि इनका दसवाँ साथी ही बह गया ! पूछनेवालोंमें जब एकने गिना तो दसके दस ठहरे ! इसपर उनने उनमे एकसे कहा कि गिनो तो, कहाँ दसवाँ गायब है ? उसने एक एक करके नौको गिना और अपनेको न गिनके चट कहा कि देखिये न, नौ ही तो हैं ? इसपर पूछनेवालेने कहा कि तू अपनेको तो गिनता

ही नहीं ! बस, सबोंको आँखे खुल गई ! दसवाँ तो हरेक खुद था और इतना नजदीक था कि कुछ पूछिये मत । मगर दूरसे भी दूर हो गया था ! किन्तु चतुर उपदेशकके बताते ही फिर ऐसा निकट, ऐसी पहुँचके भीतर हो गया कि वैसे कोई भी नहीं रहा ! यही बात यहाँ भी है । भूला हुआ अर्जुन कृष्णके उपदेशसे आसानीसे अपने आपको समझेगा । स्वर्ग-नरकको क्या इतना जल्द देख सकते हैं ? क्या खेती या रोजगारमें भी इतनी शीघ्र सफलता हो सकती है ?

जो लोग 'आचरण करनेमें सुखकारक' ऐसा अर्थ इस 'सुसुखं कर्तुं' का करते हैं वे या तो संस्कृत समझते ही नहीं, या नाहक खींचतान करते हैं । वैसे अर्थमें ऐसा प्रयोग संस्कृतके विद्वान कभी नहीं करते, उनसे मेरा यही नम्र निवेदन है ।

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्त्तिना ।
 मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥
 न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
 भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥
 यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।
 तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

मुझ अव्यक्त—अदृश्य—मूर्त्तिने ही इस समूचे जगत्को व्याप्त कर रखा है । सभी पदार्थ मुझीमें हैं; मैं उनमें (हर्गिज) नहीं हूँ । (लेकिन) मेरा ईश्वरी करिश्मा तो देखो कि ये पदार्थ मुझमें(वस्तुतः) हैं भी नहीं ! सभी पदार्थोंको कायम रखनेवाली मेरी आत्मा पदार्थोंका भरण-पोषण भी करती है (और) उनमें रहती भी नहीं ! जिस तरह सभी जगह फैली विस्तृत हवा हमेशा आकाशमें ही रहती है उसी प्रकार सभी पदार्थ मुझमें हैं यही समझो । ४।५।६।

इन तीन श्लोकोंमें जगत्के विस्तारके निरूपणकी भूमिकाका श्रीगणेश होता है, जैसा कि सातवें अध्यायके भी शुरूके सात श्लोकोंमें पाया जाता है । वहाँ भी आठवें श्लोकसे विस्तृत निरूपण शुरू होता है । इनमें आखिरी श्लोकमें जो दृष्टान्त दिया है उसका आशय यह है कि वायुकी उत्पत्ति आकाशसे ही मानते हैं । इसलिये आकाशमें ही हवा रहती भी है । ऐसा हो कहते भी हैं कि आकाशमें हवा है या हई नहीं, आदि आदि । वह हवा विस्तृत है और चारों ओर फैली है । उसे कोई रोक नहीं है और न उसके फैलने या चलनेसे आकाशका कुछ भी बिगड़ता बनता है । पदार्थोंकी भी ठीक यही दशा है । परमात्मासे ही बने और सर्वत्र फैले हैं । टूटते-फूटते भी रहते हैं और आते-जाते भी । मगर इससे परमात्माका कोई भी बनाव बिगाड़ नहीं है, वह निर्लेप है । असलमें सूतसे कपड़ा तैयार होने पर ऐसा होता है कि कपड़ेके फाड़ने, जलाने या हटाने पर सूत भी टूटता, जलता या

हटता है। कहीं यही बात परमात्मामें भी न हो, इसीलिये उसे निर्लेप बताना जरूरी हो गया। सूतने ही कपड़ेको धर रखा है। उसीसे वह कायम भी है। तब उमकी खराबीसे सूतमें भी खराबीकी बात देखके परमात्मामें भी वही खयाल होना जरूरी था।

चार और पाँच श्लोकोंमें जो कुछ कहा है वह परस्पर विरोधी जैसा प्रतीत होता है। मगर वह विरोध हट जायगा यदि जगत्को परमान्मामें कल्पित या मायामय मान लें। जब मरुभूमिमें सूर्यकी किरणें बालूपर चमकती है तो दूरसे मालूम पड़ता है कि कोई नदी या पानीकी धारा मरुभूमिमें बह रही है। फिर प्यासा आदमी उधर ही बढ़ता भी है। मगर वह ज्यों-ज्यों बढ़ता है धारा भी त्यों-त्यों आगे बढ़ती जाती है। वह धारा मरुभूमिमें है भी और नहीं भी है। यदि उस भूमिमें न होती तो वहाँ प्रतीत क्यों होती? दूसरी जगह तो नहीं दीखती है। किन्तु अगर सचमुच होती तो पहुँचनेपर चाहे वह दूर भले ही चली जाती; फिर भी वह भूमि भोगी तो जरूर रहती है। लेकिन सो तो होता नहीं। पथिक चाहे कितनी ही दूर चला जाय। फिर भी मरुभूमि वही सूखीकी सूखी ही मिलती है! बस, यही हालत इन पदार्थोंकी है। ये भी परमात्मामें मरुभूमिकी धाराकी ही तरह हैं, दीखते हैं। किन्तु वस्तुतः नहीं हैं।

यहाँपर एक प्रश्न उठता है कि यदि सभी पदार्थ परमात्मासे ही उत्पन्न होते हैं तो उममें रहते हैं कैसे और क्यों? और अगर रहते हैं तो इनके करते कितना उपद्रव और तूफान होता होगा! अनन्त प्रकारकी भली-बुरी चोजे है। फिर तो जहाँ ये रहें उमकी दुर्दशा किये बिना छोड़ेगी थोड़े ही। यह तो दिमागमें आनेकी बात ही नहीं कि योंही निर्लेप और निर्विकार छोड़ दे। यह शंका कोई नई नहीं है। छान्दोग्य उपनिषद्के सगुचे छठे अध्यायमें आरुणि ऋषिका अपने पुत्र श्वेतकेतुके साथवाला संवाद आत्माके ही बारेमें पाया जाता है। उसके १२वें खंडमें श्वेतकेतुको भी ऐसी शंकाके उत्तरमें आरुणिने वटवृक्षका बीज मँगवाके फोड़नेको कहा था। फोड़नेपर पूछा कि देखो तो उसके भीतर है क्या? पुत्रने कहा कि कुछ भी नहीं। इमपर आरुणिने कहा कि उस बीजके भीतर जहाँ कुछ भी नहीं देखते हो वहीं बड़ेमे बड़ा वटवृक्ष मौजूद है। तभी तो उसीमेंसे बाहर निकलता है। बाल्के कण, चने या गेहूँके भीतरसे तो कभी वह निकलता पाया गया नहीं। यदि वटबीजमें न रहनेपर भी वहाँसे वह वृक्ष निकलता, तो गेहूँ, चना या बालूमें भी तो नहीं ही है। फिर वहाँसे भी क्यों नहीं निकलता? अगर मानें कि उसी नन्हेसे बीजमें वह महान् वृक्ष मौजूद है, तो कैसे कहाँ समाया है? इतना बड़ा पेड़ उस बीजको बुरी तरह छिन्न क्यों नहीं कर छोड़ता? उसे लापता क्यों नहीं

कर देता ? जब इन प्रश्नोंका उत्तर स्वतकेतु दे न सका और आश्चर्यचकित हृक्काबक्कासा रह गया, तो आरुणिने कहा कि पुत्र, तर्क-दलीलोसे ही सर्वत्र काम नहीं चलता । किन्तु श्रद्धा भी करनी होती है, विश्वास भी करना होता है । इसलिये श्रद्धा करो और कोरी दलीलके पीछे परीशान मत हो—“यं वै सोम्यैत-मणिमानं न निभालयसे एतस्य वै सोम्येषोऽणिमन् एवं महान न्यग्रोधंस्तिष्ठति । श्रद्धत्स्वसोम्य” (६।१२।२-३) ।

प्रकारान्तरसे गोतामे इसी बातका उत्तर “सर्वभूतानि” आदि आगेके श्लोक देते हैं । जिसे प्रकृति कहा है उसीको दैवो माया भी तो कही दिया है । वह दिव्य एवं अलौकिक शक्ति रखती है, चमत्कार रखती है जो बुद्धिमें समा न सके । पहलेके श्लोकके “योगमैश्वरम्” शब्दोंमें जो ईश्वरी योग या चमत्कार—करिश्मा—कहा है वह भी इस मायाका ही चमत्कार है । प्रलयके समय वह अपने करिश्मेसे वटबीजमें वृक्षकी तरह सारे जगत्को अपने भीतर हजम कर लेती है । वहाँ तो पता भी नहीं लगता है कि किस कोनेमे है, या कि नहीं ही है । फिर सृष्टिके समय महान् वटवृक्षकी तरह सारे जगत्का प्रसार वहु प्रकृति खुद करती है । यह बात बराबर चलती रहती है । यदि वह प्रकृति, वह ईश्वरी माया न रहती तो यह बात असंभव थी । वटके बीजमें भी उसीका करिश्मा है ।

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥७॥
प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥८॥

हे कौन्तेय, सृष्टिके नाश—प्रलय—के समय सभी पदार्थ मेरी प्रकृतिमें ही विलीन हो जाते हैं । फिर सृष्टिके आरंभमें मैं उन्हे रचता हूँ । अपनी प्रकृतिका सहारा लेकर ही मैं बार-बार इस समूचे पदार्थ-समूह—जगत्—को बनाता रहता हूँ जो प्रकृतिके कब्जेमें आनेके कारण मजबूर है (कि पैदा हो और नष्ट हो) ॥७॥८॥

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।
उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥९॥
मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥

हे धनंजय, सृष्टि-प्रलयके उन कामोंमें आसक्ति-शून्य और तटस्थकी तरह रहनेवाले मुझको वे कर्म बन्धनमें नहीं डालते हैं । मेरे अध्यक्ष होने (मात्र)से ही प्रकृति स्थावर-जंगम जगत्की रचना कर डालती है । इस जगत्का (इस तरह)

बार-बार बनना त्रिगुणा—सृष्टि-प्रलयका यह चक्र—(भी) इसीलिये चालू रहता है १९१०।

यहाँ कल्प शब्द देखकर कुछ लोगोंको भ्रम हो गया है कि आठवें अध्यायके “अव्यक्ताद्ब्रह्मकृतयः” (८।१८) में जो सृष्टि एवं प्रलयकी बात आई है उसीसे यहाँ भी मतलब है; क्योंकि पौराणिक भाषामें ब्रह्माके दिनको ही कल्प कहते हैं। मगर बात दरअसल यह नहीं है। कल्प धातुसे यह कल्प शब्द बनता है। उसका अर्थ है जो वस्तु पहलेसे न हो उसे तैयार करना या बनाना। यह दूसरी बात है कि यह बनाना केवल दिमागी हो, या ठोस हो या दोनों ही तरहका। इस तरह इसका वही अर्थ हो जाता है जो सृष्टि, विसृष्टि आदि शब्दोंका है। यह शब्द पौराणिक अर्थमें आया है इसमें कोई प्रमाण नहीं है। कल्पादिका अर्थ है सृष्टिकी आदि या आरम्भ। कल्पक्षयका अर्थ है उसीका प्रलय या संहार। हमने तो अभी-अभी कहा है कि सातवें अध्यायके इसी प्रसंगमें जो सृष्टिकी रचना आदि कही गई है और प्रकृतिका भी उल्लेख है वही बात यहाँ भी है। यही बात तेरहवें अध्यायके क्षेत्रनिरूपणके अवसरपर “महाभूतान्यहंकारः” (१३।५) में भी कही गई है। गीतामें जब-जब भगवानने स्वयं सृष्टि रचनाकी बात कही है, तब-तब यही बात ज्योंकी त्यों आती गई है। आठवें अध्यायमें तो ब्रह्माके द्वारा सृष्टिरचना और उसके मिटाने या प्रलयकी बात प्रसंगवश आई है। वह साक्षात् भगवानके द्वारा रचनाना प्रसंग तो है नहीं। फिर उसे यहाँ दुहरानेका क्या सवाल ?

सबसे बड़ी बात यह है कि यहाँ सृष्टि-रचनाके सिद्धान्तका दार्शनिक विश्लेषण एवं विवेचन तथा निरीश्वर सृष्टिवादका खंडन है, जैसा कि “मयाध्यक्षेण” और “हेतुनानेन” (९।१०) से स्पष्ट प्रतीत होता है। प्रकृतिका सहारा लेके किस प्रकार क्यों यह विश्वका सारा पसारा किया जाता है, इस मामलेमें सृष्टिके समस्त पदार्थोंकी क्या मजबूरी है, वह प्रकृतिके वशमें किस प्रकार है, ईश्वरकी क्यों क्या जरूरत इसमें पड़ी, आदि सारी बातोंपर पूरा प्रकाश कर्मवादके प्रकरणमें डाला जा चुका है। अन्ततोगत्वा सबोंके कामोंको मिलाने और सभीका लेखा-जोखा ठीक रखने (for coordination and super regulation) के लिये ही ईश्वरका मानना जरूरी हो जाता है, यह बात वहाँ हमने लिखी है। इतनेपर भी किस प्रकार इन सारे कामोंमें वह नहीं फँसता और निर्लेप रहता है यह भी वहाँ तथा दूसरे स्थानोंमें कही चुके हैं। यदि इनमेंसे ईश्वर ही हटा दिया जाय या प्रकृतिको ही हटा दें तो यह जो बाकायदा संसारका चक्र चल रहा है, खत्म हो जायगा। कमसे कम अनियमित तो होई जायगा। प्रकृति और उसके गुण तो बहुत बड़े नियामक (regulator) हैं। इन्हींसे प्राणियोंके स्वभाव बनते हैं, जिनके

अनुसार कर्म—काम—किये जाते हैं और वही काम ईश्वरके व्यापक नियमन (Super regulation) में उसके सहायक बनते हैं। अनादि कालसे यह चक्र चालू है। इसीलिये किसीके ऊपर इसके शुरू करनेकी जवाबदेही हुई नहीं। ऐसा क्यों हुआ यह प्रश्न भी उठता ही नहीं।

यहाँ पुनः एक प्रश्न वैसा ही उठता है जैसा चौथे अध्यायके शुरूमें उठा था और जिसका उत्तर अवतारवादके रूपमें अर्जुनको दिया जा चुका है। इसीलिये अर्जुनको तो शंका करनेकी गुंजाइश रह नहीं गई। उसने यहाँ इसीसे शंका की भी नहीं। मगर कृष्णने जो कुछ आगे कहा है उसीसे पता लगता है कि उस समय काफी लोग ऐसे थे जो कृष्णको भगवान मानने को तैयार न थे। गिणुपाल उन्हींमें एक था। हालाँकि उसके ऐमा मानने-न माननेमें राजनीतिक या दूसरे भी कारण थे। इसीलिये केवल उसीके न माननेको लेकर वैसी बात कृष्ण जैसा महापुरुष कभी बोल नहीं सकता था जो उनने वहाँ कही है। या यों कहिये कि चौथे अध्यायमें ही कही बातको उनने पुनरपि मस्तीके साथ, और जैसे गुस्सेमें, दुहराया है। मालूम होता है तबतक सचमुच अवतारवादका सिद्धान्त सर्वमान्य नहीं हो पाया था। इसलिये यह स्वाभाविक था कि जनसाधारण कृष्णको भी अपनेमें ही एक समझें, मनुष्य ही मानें। उनमें चमत्कार था, प्रतिभा थी, विलक्षण शक्ति थी यह तो सही है। मगर यह बातें तो मनुष्योंमें पाई जाती ही हैं। इतनेसे ही कोई भगवान तो नहीं हो जाता, नहीं माना जाता। फिर कृष्णको ही क्यों माना जाय? और जब वह बार-बार यह कहते रहते हैं कि मेरी अध्यक्षतासे ही प्रकृति यह करती है, वह करती है, यह सब मेरा ही करिश्मा है आदि-आदि, तब तो साफ ही वह ईश्वरताका दावा करते हैं। इसलिये यह भी संभव था कि लोगोंकी ही तरह अर्जुनके भी मनमें इस तरहके खयाल कुछ-कुछ उठें। इनकी रोक चौथे अध्यायके उस उत्तरसे पूरी-पूरी हो पाती नहीं, जो कृष्णने दिया था कि मैं सब कुछ जानता हूँ, किन्तु तुझे पता नहीं। आम्बिर योगी महात्मा भी तो भूत-भविष्यकी बातें जानते ही हैं, यह अर्जुनको भी मालूम था ही। व्यास और संजयकी ही बातें इममें प्रमाण हैं। इसीलिये सृष्टि तथा प्रकृतिको अपनी ही चीज और अपना ही काम कहनेके बाद कृष्णने खुद यह महसूस किया कि उस धारणाका प्रतिवाद जरा मरुनीसे कर दिया जाय। सृष्टिके ही सम्बन्धमें भगवान का प्रश्न खामखा आनेसे उमके लिये यही मौका मौजू भी था। ऐमा मौका फिर शायद ही आता। इसीलिये उनने कहना शुरू किया कि—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं भिताः ॥१२॥

मेरे विलक्षण निराले, निर्विकार (तथा) सर्वोत्तम स्वरूपको नहीं जान सकनेके कारण ही मूर्ख लोग मानव शरीरधारी मेरा तिरस्कार करते हैं—मुझे भगवान नहीं मानते हैं । (ये लोग) फिजूल आशायें बाँधते, फिजूल कर्म करते, फिजूल पढ़ते-लिखते (एवं) उलटी समझ रखते हैं । (क्योंकि) भुलावेमें डालनेवाली राक्षसी एवं आसुरी—राजसी एवं तामसी—प्रकृति—स्वभाव—से मजबूर हैं ॥११॥१२॥

महात्मानस्तु मां पार्थ देवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।

भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥१३॥

सततं कीर्त्तयन्तो मां यतंतश्च दृढव्रताः ।

नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥

हे पार्थ, इनके विपरीत देवी—सात्विक—प्रकृतिवाले महात्माजन मुझे संसारका मूल कारण मानके अनन्य मनसे मुझीको भजते हैं । (वे लोग) सदा भक्तिपूर्वक दृढ़ संकल्पके साथ मेरा कीर्त्तन करते हुए, प्रकारान्तर से (भी) यत्न करते हुए और मेरा नमस्कार करते हुए निरन्तर मुझीमें लगके मेरे ही निकट पड़े रहते हैं—मेरी ही उपासना करते हैं ॥१३॥१४॥

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥१५॥

दूसरे (महात्माजन) ज्ञानयज्ञमे ही मेरी पूजा करते हुए उपासना करते हैं । (यह ज्ञानयज्ञवाली उपासना तीन प्रकारकी होती है—) एक ही परमात्माके रूपमें, भिन्न-भिन्न पदार्थोंके रूपमें अनेक तरहकी और विराट्के रूपमें ॥१५॥

ज्ञानयज्ञ तो बहुत ही ध्यापक है । उसके भीतर मद्ग्रंथोंका पाठ भी आ जाता है, जैसा कि पहले कह चुके हैं । मगर यहाँ ज्ञानरूपी यज्ञमे ही अभिप्राय है । वह तीन तरहका है । एक तो यही है कि समस्त जगत् अद्वितीय ब्रह्मसे जुदा नहीं है और वह ब्रह्म मैं ही हूँ । इस प्रकार अपनी आत्मा ही सर्वत्र नजर आती है । दूसरी कोई भी चीज नहीं । दूसरा यह कि जब पृथ्वी, जल, सूर्य, चन्द्र आदि पदार्थोंको देखते हैं, तो ये पदार्थ नजर तो आते हैं । मगर इन सबोंमे भगवानकी और आत्माकी ही भावना की जाती है । इस प्रकार बहुत रूपमे भगवानका अलग-अलग खयाल करके अभ्यास किया जाता है । या यों कहिये कि इनके रूपमें ही अनेक देवताओंकी ही पूजा की जाती है । तीसरा यह कि समस्त जगत् भगवान

ही है। इसमें जगत्को देखते हैं जरूर। मगर अलग-अलग चन्द्र, सूर्यादिके रूपमें नहीं। किन्तु भगवानके रूपमें ही। हरा चश्मा लगानेपर पदार्थ नजर तो आते हैं। मगर सबका रंग एक ही हरा दीखता है। इसमें और विराट् दर्शनमें केवल इतना ही अन्तर है कि जहाँ चश्मेवालेको पृथक्-पृथक् पदार्थ नजर आते हैं तहाँ विराट्दर्शी सभी पदार्थोंको एक ही विस्तृत वस्तुके रूपमें देखके उनमें भगवानकी ही सूरत देखता है। वे उसके इस काममें आईनेका काम करते हैं। सब मिलके एक आईना है जिनमें वह आत्मा-परमात्माको देखता है। साथ ही, आईनेको भी देखता है। पहले प्रकारके ज्ञान-यज्ञवालोंकी नजरमें आईना-वाईना कुछ नहीं है। केवल आत्मा ही आत्मा है। यही दोनोंमें फर्क है।

अब इसी विश्वदर्शन, ज्ञानयज्ञ या विराट्दृष्टिके प्रसंगसे यह कहनेका मौका आ गया कि कौन-कौनसे मुख्य-मुख्य पदार्थ भगवानके रूप हैं। बेशक, यहाँ भी अधिक पदार्थोंको नहीं गिनाया है। फिर भी पहले—सातवें अध्याय—की अपेक्षा ज्यादा जरूर है। किन्तु सानवेसे यहा जो सबमें बड़ी विशेषता है वह यही है कि जब कि वहाँ पदार्थोंके रम आदिको ही सत—सार—के रूपमें खींचके भगवानका रूप बताया है, तब यहाँ वैसा न करके समूचे पदार्थोंको ही उमका रूप कह दिया है। इस प्रकार सानवेकी अपेक्षा एक कदम आगे बढ़े हैं। एकाएक ऐसी भावना कठिन थी, अमभव थी। इमलिये पहले पदार्थोंके निचोड़से ही शुरू करके यहाँ ठेठ पदार्थोंतक पहुँच गये। यह ठीक है कि यहा भी गिने-चुने पदार्थ ही है। फलतः कमी रह जाती है जो आगे पूरी होगी। यहाँ पदार्थोंको चुननेमें यह बुद्धि-भक्ता की गई है कि मामूली पदार्थ न लेके यज्ञ, मंत्र, वेद, उच्चार आदि ऐसे ही विलक्षण पदार्थोंको लिया है जिनके बारेमें ईश्वर-बुद्धि होनेमें कोई आनाकानी आमतौरसे हो न सके। यदि प्रतिदिनके प्रयोगके मामूली पदार्थ लिये जाने तो खामखा अर्जुनको और दूसरोको भी आश्चर्य होना कि ऐ, यह क्या कह रहे हैं!

अहं ऋतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥१६॥

मैं ही ऋतु हूँ, मैं ही यज्ञ हूँ, मैं ही स्वधा हूँ, औषधियाँ (यज्ञीय अन्नादि) मैं ही हूँ, मंत्र मैं ही हूँ, धी मैं ही हूँ, अग्नि मैं ही हूँ (और) आहुति (भी) मैं ही हूँ ॥१६॥

ऋतु कहते हैं वैदिक या श्रौत यज्ञयागोको। यज्ञ नाम है स्मार्त्त यज्ञों या कर्मोंका। श्राद्धादि पितृकर्मोंको स्वधा कहते हैं। पितरोंके कर्मोंका भेद न करके देवता-ओके कर्मोंके ही दो भेद किये हैं—श्रौत और स्मार्त्त। श्रुतियों या वेदोंमें लिखे कर्म श्रौत कहे गये। पीछे जब स्मृतियाँ और सूत्र-ग्रंथ बने तो उनमें जिन नये कर्मोंका

प्रचार किया वही स्मार्त्त कहलाये । यही मोटी पहचान दोनोंकी है । असलमें यज्ञयागादि करनेवाले लोग पहले अग्निको निरन्तर जल्युये रखते थे । वैदिक मंत्रों-से ही शुरूमें उसकी स्थापना की जाती थी जिसे आश्रान कहते थे । यही अग्नियाँ दो प्रकारकी होती थी—श्रौत और स्मार्त्त । इन्हींमें या इन्हींसे किये जानेवाले कर्म क्रमशः श्रौत और स्मार्त्त कहे गये । यही निचोड़ है । यह जरूरी नहीं है कि श्रुतियोंमें कहे गये कर्म श्रौत अग्निमें ही हों, न कि स्मार्त्तमें । सूत्रग्रंथ भी दो प्रकार के हैं—श्रौतसूत्र और स्मार्त्तसूत्र । दर्शपूर्ण मासादि वैदिक यज्ञयाग श्रौत-सूत्रोंमें और विवाह श्राद्धादि घर-गिरस्तीके कर्म स्मार्त्तसूत्रोंमें पाये जाते हैं । घर-गिरस्तीके सर्वसाधारण कर्म ही आमतौरसे स्मार्त्त कहे जाने हैं ।

औषध या औषधिका अर्थ दवा नहीं है । “औषध्यः फलपाकान्ता” कोषके अनुसार जिनके फल पकनेपर वह खुद भी पक और सूख जायें वही गेहूँ, जौ आदिके पीदे औषधि कहे जाते हैं । यहाँ औषधिका अर्थ है देवताओं तथा पितरोंके कर्मोंमें प्रयुक्त होनेवाले अन्नादि ।

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।

वेद्यं पवित्रमोङ्कार ऋक् साम यजुरेव च ॥१७॥

मै ही इम जगतके लिये पिता, माता, धाय (पिलाने-खिलानेवाली, जिसे घाई भी कहते हैं) तथा पितामह—दादा—हूँ । जानने योग्य, पवित्र या शोधक पदार्थ, ओङ्कार, ऋक्, साम, एवं यजुः भी मै ही हूँ । १७ ।

यहा ऋक् आदि तीनों शब्द उन नामोंका थे वैदिक मंत्रोंके ही है । जिन मंत्रोंको गाने हैं उन्हें साम कहते हैं । जिनके बारेमें पिगल और छन्दोंके नियम लागू हैं उन्हें ऋक् और जो इन दोनोंके अलावे त्रिचण्डी जैसे हैं उन्हींको यजुः कहते हैं । साममंत्र जिसमंत्र मंत्रहमें ज्यादा या सभी थे उसीको सामदेव, ऋक्मंत्र जहाँ अधिकांश थे उसे ऋग्वेद और यजुर्मंत्र जिनमें ज्यादातर थे उमें यजुर्वेद कहा गया । अथर्व-वेदका संग्रह सबमें पीछे हुआ । इममें सभी तरहके छन्दो-छुटाये मंत्र संगृहीत हुए । यह एक तरहमें वेदोंका परिशिष्ट है । त्रया या तीन ही वेद कहनेका भी यही आशय है । आखिर मंत्र भी तो तीन ही हैं । इन तीनोंके अलावे तो मंत्र होते ही नहीं । मंत्र शब्द उन्हींका वाचक जो है ।

वेद, पवित्र और ओङ्कार ये तीन पदार्थ जुदे-जुदे हैं; न कि ओङ्कारके ही शेष दोनों विशेषण हैं । यद्यपि ओङ्कारका उल्लेख सातवें अध्यायमें ही हो चुका है; तथापि वहाँ उसका स्वतंत्र रूप न होनेके वेदोंका निचोड़ ही उसे माना है । विपरीत उसके यहाँ स्वतंत्र रूपमें ही वह आया है और है यहाँ वह ब्रह्माका प्रतीक ।

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥१८॥

जहाँ पहुँचा जाय वह, पोषक, स्वामी, साक्षी, सबका आधार, शरण, सुहृद, जिससे उत्पत्ति हो, जिसमें पदार्थ लीन हों या जा मिलें, जिसमें कायम रहें, सभी चीजों या कर्मोंका कोष और पदार्थोंका निरन्तर कायम रहनेवाला बीज (भी मैं ही हूँ) ।१८।

सातवें अध्यायका बीज मूल कारणके मानीमें आया है । मगर यह बीज साधारण बीजके ही अर्थमें है । बीज तो बराबर कायम रहता ही है । यदि वह न रहे तो कोई पदार्थ पैदा कैसे हो ? इसीलिए उसे अव्यय या निरन्तर कायम रहनेवाला कह दिया है । गतिका अर्थ है जहाँ तक जाया जाय या गन्तव्य स्थान और लक्ष्य ।

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥१९॥

हे अर्जुन, मैं ही (सूर्यकी किरणके रूपमें) तपता हूँ, वृष्टि या जलको रोक रखता और जमा करता हूँ और वर्षना भी हूँ । अमृत, मृत्यु, मत् और असत् भी मैं ही हूँ ।१९।

यहाँ पूर्वार्द्धमें सूर्यका ही तीन रूपोंमें वर्णन है । सूर्यकी किरणें तीन प्रकारकी होती हैं । एक तो तपनेवाली जो जलको ऊपर उठानी या खींचती है । दूसरी उसे जमा करके मेघका रूप देनेवाली और तीसरी उसे बरसानेवाली । यही बात श्लोकमें लिखी है । समारके कुछ पदार्थ अमर हैं और शेष मरनेवाले । ये दोनों ही जिन पदार्थों या विशेषताओंके करते ही ऐसे बने हैं उन्हींको अमृत और मृत्यु कहा है । सत्, असत्का अर्थ है स्थूल-सूक्ष्म या कार्य-कारण । सूक्ष्म पदार्थ दीखते नहीं । इसीसे खयाल होता है कि वे नहीं हैं, असत् हैं । इसी प्रकार कार्य बन जानेपर कारणकी स्वतंत्र सत्ता मालूम पटती ही नहीं । इसीलिए पुराने लोगोंने कारणको ही असत् भी कहा है । वह लापतामी चीज होती है । उसे ही ढूँढने भी है । कार्य तो सामने ही होते हैं ।

इस प्रकार इन चार श्लोकोंमें विभिन्न रूपसे मुख्य मुख्य पदार्थोंको परमात्माका रूप गिना दिया । इस प्रकार अनेक रूपसे उसके चिन्तन एवं ज्ञानयज्ञके साथ इसका मेल भी हो गया और ज्ञान-विज्ञानके मम्बन्धमें एक सीढ़ी आगे बढ़ भी गये । मगर इस विभिन्नताके खयाल, इस तरहके ज्ञानयज्ञ या इस आगेका मीढ़ी का असली प्रयोजन यह विभिन्नता तो है नहीं । इसके द्वारा तो दरअसल विश्व-व्यापी एकता, एकरसता तथा अद्वैतकी ही ओर बढ़ना और अन्तमें वहाँ पहुँचके

टिक जाना ही लक्ष्य है। इसलिये जिनकी दृष्टि इस लक्ष्यसे, और इसीलिये एकत्वरूपी ज्ञानयज्ञसे भी, विचलित होके इस अनेकतामें फँसती है वह चूक जाते हैं, यह बात सदा याद रखनेकी है। चूकनेवाले भी दो प्रकारके होते हैं। एक तो वे जो विभिन्न पदार्थोंमें एक भगवानकी ही भावना करते हैं। उनकी चूक यही है कि अनेक पदार्थोंको भी देखते हैं। फिर भी उनमें रास्ता पकड़ लिया है। फलतः कुछ विलम्बसे उसली जगहपर ही जा पहुँचेंगे। यह ठीक है कि उनसे भी पहले विराट्दर्शी पहुँचेंगे। क्योंकि वे इनसे कुछ आगे जो है। वे अलग-अलग पदार्थोंको देखते तो नहीं। हाँ आईनेकी तरह जगत्को एक देखते हैं। इसीलिये सचमुच उनके सामने दोई रह गये—आत्मा या परमात्मा और आईना। विपरीत इसके पहलेवालोंके सामने तो अनन्त पदार्थ चट्टानकी तरह पडे हैं। इन सबोंको तोड़के इनकी ही तरह एक करना है, राजमार्ग बनाना है। इसमें परीगानी तो होगी ही। समय भी लगेगा। फिर भी ये दोनों ही आगे-पीछे लक्ष्यपर पहुँचेंगे ही। फिर तो सर्वत्र उन्हें आत्मा ही दीखेगी। इसीलिए इनके बागमें चिन्ता नहीं की गई है।

मगर जो चूकनेवाले दूसरे प्रकारके हैं, वह जगत्के विभिन्न पदार्थोंमें या तो विभिन्न देवताओंकी भावना करते हैं, या इन्हीं पदार्थोंसे किन्हीं इन्द्र, महेन्द्रादि देवताओंका ही यजन-पूजन करते हैं। ये दोनों ही लक्ष्यमें बहुत दूर चले जाते हैं। इसीलिए इन्हें कष्ट भी भोगने पड़ते हैं। इन्हीं दोनोंकी दुर्गतिकी बात आगेके क्रमशः २०, २१ तथा २३-५ श्लोकोंमें कही गई है। इनमें भी इन्द्रादिकी पूजा करनेवाले तो और भी नाचे हैं; क्योंकि वे काल्पनिक देवताओंको मानके निरे खयाली संसारमें ही विचरने और स्वर्गादिके सुख चाहते हैं। विपरीत इनके दूसरे ऐसे हैं जो दृश्य पदार्थोंको ही भगवान न मानके उमकी जगह देवताओंकी ही भावना करते हैं। वे भूले तो हैं जरूर। मगर उनका संसार निरा खयाली नहीं है। उपनिषदोंमें ऐमोंका उल्लेख बहुत आया है। इसीलिए वे कुछ ऊँचे हैं। यही कारण है कि द्युक्के दो श्लोकोंमें पहले लोगोंकी बाने कहके और प्रसंगसे बीचके २२वें अमली लक्ष्यकी याद दिलावे एनः तीन श्लोकोंमें दूसरे लोगोंकी गाथा सुनाते हैं।

त्रैविद्या मां सोमपा पूतपापा यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोकमश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥२०॥

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते ॥२१॥

तीनों वेदोंमें बताये कर्मोंके जाननेवाले (लोग) यज्ञोंके द्वारा मेरा पूजन करके-

सोमलताका रस पीते (और इम तरह) पापरहित होके स्वर्ग-प्राप्तिकी प्रार्थना करते हैं। वे इन्द्रके सुन्दर लोक—स्वर्ग—में जाके वहाँ देवताओंके दिव्यभोगोंको भोगते हैं। (पीछे) वही लोग उस विशाल स्वर्गके भोगोंको भोग चुकनेके बाद (अपना) पुण्य पूरा हो जानेपर (पुनः) मर्त्यलोकमें ही आ धमकते हैं। तीनों वेदों में बताये धर्मके करनेवाले भोगेच्छक लोग इसी तरह आवा-जाही जारी रखते हैं। २०।२१।

यहाँ सोमपा शब्दका अर्थ है सोमरसके पीनेवाले। असलमें वैदिक यागोंमें से यहाँ एकका उल्लेख नमूनेके तौरपर ही हुआ है। ज्योतिष्टोम नामक वैदिक याग स्वर्गके ही उद्देश्यमें किया जाना था। इसमें प्रधान पदार्थ सोमलता ही मानी जाती थी। धी आदिकी जगह प्रधान आहुति इसी लताके रसकी दी जाती थी। ऐसा माना जाता है कि बर्फानी प्रदेशमें ही यह लता होती है। उसे मँगवाके पत्थरोंमें कूटने और रस निचोड़ते थे। उसी रससे देवताओंके लिए आहुतियाँ देके बचे-बचाये या यज्ञशिष्ट रसको यजमान वगैरह पीते थे। इसीलिये 'सोमपाः' शब्द आया है। इम प्रकार बड़ेमें भी बड़े वैदिक यज्ञयागादिका परिणाम यही आना जाना ही तो है।

विपरीत इमके जो अनन्य भावसे आत्मचिन्तनमें लग जाने हैं वह न सिर्फ़ इम आवाजाही और जन्ममरणके चक्रसे ही बचते हैं; बल्कि इम संसारमें भी उन्हें किरा पदार्थकी कर्मी नहीं रहते हैं। अतः उसके मुकाबिलेमें यह किननी ऊँची चीज है—'यह जवाल और यह जलाल' ! इमीलिए उसके साथ इमका कोई भी मुकाबिला नहीं हो सकता है। यही बात प्रसंगमें अगरे श्लोकमें कहके फिर वही बात चालू करते हैं—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नि-याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥२२॥

जो भक्तजन अनन्य भावमें मेरा चिन्तन करते हुए मेरी उपासना करते हैं, मुझमें ही निरन्तर लगे रहनेवाले उन लोगोंका योगक्षेम मैं (खुद) करता हूँ। २२।

जो आवश्यक पदार्थ अप्राप्त हों उन्हें जुटाना योग है। जुटनेपर उनकी हिफाजतको क्षेम कहते हैं।

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥२३॥

हे कौन्तेय, अन्य देवताओंके भी जो भक्तजन श्रद्धासे उनका यजन करते हैं वे भी यजन तो मेरा ही करते हैं। (फर्क यही है कि) विधिपूर्वक या उचित रीतिसे नहीं करते। २३।

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।
न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥२४॥

क्योंकि सभी यज्ञोंका भोगनेवाला—उनके द्वारा आराध्य देवता—और फल देनेवाला भी मैं ही हूँ । लेकिन वे मुझे यथार्थ रूपमें जानते ही नहीं । इसीसे चूक जाते हैं । २४।

यान्ति देवव्रता देवान् पितृन्याति पितृव्रताः ।
भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥२५॥

(बात यों है कि) देवताओंके व्रत-पूजन करनेवाले उन्हीतक पहुँचते हैं, पितरोंके व्रतवाले उनतक, भूतोके पूजक भूतोतक और मेरे पूजक मुझतक भी पहुँचते हैं । २५।

यहाँ 'अपि माम्'मे 'अपि'को 'माम्'के बाद ही लगाके अर्थ करना ठीक है, जैसा कि "यान्ति मामपि" (७।२३)मे किया गया है । वहाँ तो वैसा हई । मगर यहाँ भी अभिप्राय वही होनेके कारण अर्थ भी वही होना चाहिये । इसी प्रकार जो 'तत्त्वेन' शब्द २४वेमे आया है उसका तात्पर्य यही है कि अन्य देवताओंके रूपमे भगवानके पूजनेवालोंको भगवानका तत्त्वज्ञान—यथार्थ ज्ञान—नहीं होता । इसीसे वे चूकते हैं, उनका पतन होता है । कारण, तत्त्वज्ञान या आत्मरूपसे भगवानका साक्षात्कार ही अमल चीज है । "त्रैविद्या" और 'येऽप्यन्य' श्लोकोंमें—दोनों ही जगह—'माम्' आया है । इससे स्पष्ट है कि दोनों ही प्रकारके लोग एक ही श्रेणीके हैं । इनमें जो फर्क है वह बताया जा चुका है । श्रद्धाका उल्लेख होनेसे यह सिद्ध हो जाता है कि उसके बिना जो कुछ किया जाता है वह बेकार है ।

इस प्रकार चूके तथा पथभ्रष्ट लोगोंकी दशाका वर्णन करनेका फल यह होता है कि जो लोग आत्मज्ञान और भगवानके मार्गपर चलने हैं और जिनका वर्णन 'अनन्याश्चिन्तयन्तः' तथा इससे पूर्वके "एकत्वेन पृथक्त्वेन" श्लोकमे आया है, उनकी ओर बलात् ध्यान आकृष्ट हो जाता है । प्रयोजन भी इस निरूपणका यही है । बिना धूपमें जले छायाका महत्त्व या शीतल जलका पूरा स्वाद नहीं मिलता है । फलतः पुनरपि उसी मुख्य विषयपर आ गये । जैसा कि कहा गया है, उस उचित मार्गपर चलनेवाले भी कई तरहके लोग होते हैं । इसलिये यह बताना जरूरी हो गया कि उसके द्वारा आत्मसाक्षात्कार या सर्वत्र आत्मा-परमात्माके ही दर्शनकी दशामें कैसे पहुँचा जाता है । उन विभिन्न दशियोंके दो विभाग करके पहलेका काम घृत, सोम आदिके द्वारा इन्द्रादि देवताओंके रूपमे—न कि स्वतंत्र

रूपसे—भगवानका पूजन कहा गया है। दूसरेका सीधे भौतिक पदार्थोंको ही भगवानकी जगह देवताके रूपमें पूजनेकी बात बताई गई है। ठीक उसी प्रकार यहाँ भी विभिन्न-दर्शी लोगोंको दो दिलोंमें बाँटके पहलेका काम पत्र, पुष्पादिके द्वारा स्वतंत्र रूपमें भगवानका पूजन बताया गया है। दूसरेके बारेमें सभी कामोके भगवानकी पूजा ही मान लेने और उसी भावमें उन्हें करनेकी बात कही गई है। असलमें भगवानकी ओर बढ़नेवाले लोगोंमें पहला दल तो सभी पदार्थोंको अलग-अलग मानता ही है। इसीलिये वह पत्र, पुष्पादिमें ही पूजन करता है। हा, जब दूसरा दल सभी पदार्थोंको एक करके आत्मा-परमात्मका आईना मानता है तो यह उचित ही है कि वह जो कुछ भी करे उसे भगवानकी पूजा ही माने। २६वें श्लोकमें पहले दलकी और उसके बादके डेढ़ श्लोकोंमें दूसरेकी बात कहके २८ वेंके उत्तरार्द्धमें उसका फल संन्याम और उसके द्वारा आत्मसाक्षात्कारके फलस्वरूप सुख ही बताई गई।

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥२६॥

जो (श्रद्धा) भक्तिमें मुझ परमात्माको पत्त, फूल, फल (या) जल अर्पण करता है, मनपर काबू रखनेवाले उस मनुष्यकी भक्तिपूर्वक भेटको मैं स्वीकार करता हूँ ॥२६॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥-७॥

हे कौन्तेय, जो दान, यज्ञ, योग, तप या ओर भी कोई काम करते हो वह सब कुछ मुझीको अर्पण करो—मैं कुछ मेरी ही पूजा मानो ॥२७॥

शुभाशुभफलैरेवं मोक्षयसे कर्मबन्धनैः ।

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥२८॥

इस प्रकार कर्मोंसे उत्पन्न और उन्हीमें पुनः मनुष्यको जोड़नेवाले बुरे-भले फलोंसे तुम्हारा पिड छूट जायगा। (उसके बाद क्रमशः) संन्याम मूलक योग या समाधिमें अपने मनको लगाके तुम मुक्त होगे (और इस तरह) हमें प्राप्त कर लोगे ॥२८॥

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

(यद्यपि) मैं सभी पदार्थोंमें एकरस हूँ (और इसीलिये) न मेरा कोई शत्रु है न मित्र, (तथापि) जो भक्तिपूर्वक मेरा भजन करते हैं वे मुझमें और मैं उनमें हूँ ॥२९॥

यहाँ २८वे श्लोकमें “कर्मबन्धनैः” पदके दो अर्थ हैं और दोनोंका परस्पर संबंध है। कर्मसे फलोंका बन्धन है, ताल्लुक है। अर्थात् कर्मसे फल पैदा होते हैं। इसीके साथ फलोंसे भी कर्मोंका बन्धन या ताल्लुक है। क्योंकि फलोंके भोगने पर कर्ममें चस्का पैदा हो जाता है और जी चाहता है कि ऐसे ही कर्म और भी करे। मगर भगवानके अर्पण करने पर तो यह कोई भी बात नहीं होती। फलतः मनकी शुद्धि हो जानेसे कर्मोंका स्वरूपतः संन्यास होता है। अनंतर समाधिमें लग जाने पर आत्म-दर्शन होके मुक्ति मिल जाती है।

इसपर यह खयाल हो सकता है कि जब भगवान सर्वत्र एकरम है और उमके लिये न तो कोई अपना है, न पराया, तो फिर यह क्या कि ज्ञानीजन उसे प्राप्त कर लेने हैं और दूसरे नहीं? उसके सम्बन्धमें यह क्या बखेड़ा है? वह तो सभी को प्राप्त ही है। क्योंकि सभी जगह मौजूद है। इसीलिये प्राप्त करने या पहुँचनेकी भी कोई बात नहीं हो सकती है। ऐसी दशामें भक्तजनोंका उसतक पहुँचना भी कुछ उल्टी-सी बात लगती है।

इसका सीधा और स्पष्ट उत्तर २९वाँ श्लोक देता है। कोई बड़ई दिनभर बीमियों गृहस्थोंके घर जा-जाके उनका काम करता रहा। फिर कुछ दिन रहते ही फुसंत पाके घर चला। जाडके दिन थे। इसलिये कन्धे पर अपना बसूला रखके ऊपरमे उसने दोहर डाल ली थी। घरके नजदीक पहुँची रही था कि एकाएक खयाल आया कि ऐ, बसूला क्या हो गया? मैं उसे कहाँ छोड़ आया? बस, उल्टे पाव लौट पड़ा, सभी जगह दौडना फिरा और पूछ-ताछ करके हार गया। पर बसूला मिल न सका। लाचार मनहूस मनसे घर वापिस चला। पहुँचते ही दरवाजे पर जलती धुनाके पास गया। जाडकी शाम तो थी ही। इसीसे आगकी जहूरत भी थी। आगके पाम उदाम बैठा ही कि बच्चेने पूछा कि पिताजी, आज उदाम क्यों है? उत्तर मिला कि क्या कहे? जानें कहाँ बसूला ही खो गया और कमानेका आधार वही एक था! बच्चा इसपर कहना ही क्या? थोड़ी देर बाद आगकी गर्मीसे देहमें गर्मी आने पर जो उसने दाँहर उतारके रखनी चाही तो बसूला हाथ लग गया! अब तो उमकी खुशीका ठिकाना न था! उसने कहा, घत्तरे की! बसूला तो पास ही था और मैं दौडता फिरा! बस, यही बात परमात्मा और आत्माके मिलने-न-मिलनेकी भी समझिये।

नवे अध्यायमें जो कुछ कहना था, यहीं पूरा हो गया। फिर भी अभी पाँच श्लोक रह जाते हैं। उनमें कोई नई बात नहीं कही गई है। किन्तु जो लोग किसी भी हालतमें इस तरफ कदम बढ़ाते हैं उन्हीके लिये प्रोत्साहन उन श्लोकोंका विषय है। अभी-अभी २७वें श्लोकमें जो यह कहा गया है कि खाने-पीने,

भोगराग या दूसरे भी कामोंको भगवानको ही अर्पण कर दो, वह तो बहुत व्यापक चीज है। ऐसा होने पर तो बुरेसे भी बुरे कर्म इसी श्रेणीमें चले आ सकते हैं। तो क्या यह ठीक और मुनासिब होगा कि ऐसे कर्मोंको भी भगवानको अर्पण किया जाय ? यदि हाँ, तो फल क्या होगा ? यही न, कि ऐसे दुष्कर्मों लोग भगवानकी अन्य प्रकारकी पूजाका नाम न लेंगे—उसीका जिसे लोग सचमुच पूजा मानते हैं ? फलतः यह तमाशा, नाटक और प्रवचनके अलावे दूसरा कुछ न माना जाना चाहिये। यह बहुत मोटी बात है और आमतौरसे सभी लोग इसे बखूबी समझते हैं। फिर भी आश्चर्य है कि ऐसी बात न सिर्फ कही गई है, बल्कि उसका ऊँचेसे भी ऊँचा फल बताया गया है। इसीका उत्तर आगेके चार श्लोक इस तरह देते हैं—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।
 साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥
 क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।
 कौन्तेय प्रति जानोहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥
 मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।
 स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥ ३२ ॥
 किं पुनर्ब्राह्मणा. पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।
 अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

अगर पक्का दुराचारी भी हो, फिर भी मुझ परमात्माको अनन्य भावसे भजे, तो उसे साधु ही मानना होगा। क्योंकि (अब तो) उमका व्यवसाय उचित ही है। (इसलिये) शीघ्र ही वह धर्मात्मा हो जाता है (और धीरे-धीरे उक्त रीतिसे) अखंड शांति-मुक्ति-बखूबी प्राप्त कर लेता है। हे कौन्तेय, मनमें बिठा लो कि मेरे भक्तकी दुर्गति कभी होती ही नहीं। हे पार्थ, (यहाँ तक कि) जो नीच एवं दूषित योनिवाले स्त्री, वैश्य और शूद्र भी हैं वे भी मेरा आश्रय लेके (क्रमशः) परम गति हासिल कर लेते हैं। तो फिर पुण्यजन्मा ब्राह्मणों तथा क्षत्रिय भक्तोंका क्या कहना ? (इसलिये) इस सुखसे रहित और चन्दरोजा शरीरको पाके मुझीको भजो। ३०।३१।३२।३३।

इन चार श्लोकोंमें पहलेमें जो अनन्य भावसे भजनेकी बात कही गई है वह ठीक वही है जो “यत्करोषि” में कही गई है। ३२वेंके “मां व्यपाश्रित्य” का भी कम-बेश वही आशय है। यह ठीक है कि ऐसे लोग एकाएक वैसा कर नहीं सकते। इसीलिये ‘भजते’ का अर्थ है भजनका यत्न करता है—उस ओर धीरे-धीरे कदम बढ़ाता है। श्रद्धासे उस ओर बढ़नेसे ही रास्ता साफ होने लगता है।

क्योंकि यदि पूरा बढ़ जाय तो अत्यन्त दुराचारी—सुदुराचारः कहनेके कुछ मानी नहीं रह जाते । फलतः “सम्यग्व्यवसितः “में कह दिया है कि उसका यह व्यवसाय, यह उद्योग उचित ही है । वह उद्योग और यत्न करता है यही आशय है । जल्द ही धर्मात्मा होनेकी भी बात इसीलिये कही गई है, जिससे स्पष्ट हो जाता है कि ऐसा करनेके कुछ समय बाद उसका दुराचार धीरे-धीरे बन्द होके वह धर्मात्मा बनता है, होता है । मगर शुरूसे ही अनन्य भक्त हो जानेपर तो इसकी जरूरत हुई नहीं । बिना धर्मात्मा हुए अनन्य भक्त कैसा ? यदि अजामिल आदिकी जैसी बात कहे, तो भी ठीक नहीं । क्योंकि अजामिल दुराचारी भले ही रहा हो । मगर सुदुराचार या अत्यन्त दुराचारी हर्गिज न था । हम तो उसे प्रायः धर्मव्याध जैसा ही मानते हैं । “न मे भक्तः प्रणश्यति” का भी यही तात्पर्य है कि मेरी तरफ भावना करके जो भी थोड़ा बहुत किया जाता है वह कभी नष्ट नहीं होता । किन्तु धीरे-धीरे सूदके साथ बढ़ता है ।

बत्तीसवे और तेतीसवे श्लोकमें स्त्रियों, वैश्यों और शूद्रोंको पापयोनि या छोटा आर ब्राह्मणों तथा क्षत्रियोंको पुण्यजन्मा कहा है । क्योंकि ‘पापयोनिः’ के विपरीत “पुण्याः” शब्द ब्राह्मणों एवं राजर्षियों—क्षत्रियों—दोनों ही—का विशेषण है । देखनेसे यही उचित भी प्रतीत होता है । ‘भक्ताः’ भी दोनों हीके लिये आया है । इससे सिद्ध हो जाता है कि गीता और महाभारतके समय हमारी वर्णव्यवस्था न तो आज जैसी थी और न जसी शुरूमें थी वैसी भी थी । आज तो ब्राह्मणोंको ही ऊँचा स्थान प्राप्त है । क्षत्रिय उनसे नीचे है । इसी प्रकार वैश्योंका स्थान शूद्रोंसे ऊँचा है । आज इन्हे पाप-योनि तो हर्गिज नहीं मानते, यद्यपि स्त्रियोंको दुर्भाग्यसे ऐसा ही मानते हैं । यहाँ गीतामें ब्राह्मण एवं क्षत्रिय तथा वैश्य एवं शूद्रको समकक्ष कह दिया है । चौथे अध्यायमें जो “राजर्षयो विदुः” कहा है उससे भी क्षत्रियोंका दर्जा यदि ऊँचा नहीं तो ब्राह्मणोंके समकक्ष तो सिद्ध होई जाना है । विपरीत इसके शुरूमें चारों वर्णोंको शरीरके चार अंगोंकी जगह मानके यह दिखाया था कि यह वर्ण-विभाग और कुछ नहीं, केवल समाजके संचालनार्थ कामोका बँटवारा है । इसमें ऊँच-नीचका प्रश्न नहीं । प्रत्युत चारोंकी अपने-अपने स्थानपर समान ही उपयोगिता है । हमने यही बात पहले लिखी भी है । लेकिन गीता पहले दोको श्रेष्ठ और शेष दोको कनिष्ठ—नीच—कहती है !

छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषदोंकी पंचाग्नि विद्यावाली बात लिखते हुए हमने पहले बताया है कि उस जमानेमें क्षत्रियोंका दर्जा ब्राह्मणोंके समकक्ष जैसा ही था, अगर ऊँचा न भी था । कमसे कम ब्राह्मणोंका यह दावा तबतक न

हो पाया था कि सब विद्यायें वही जानते हैं और उन्हींसे संसारको सीखनी होंगी, सीखनी चाहिये, जैसा कि मनुस्मृतिमें लिखा है कि 'एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्र-जन्मनः । स्वं स्वं चरित्रं शिष्येण पृथिव्यां सर्वमानवाः' (२।२०) । इसलिये यह माननेकी काफी गुंजाइश है कि ब्राह्मण ग्रन्थों एवं प्रधान उपनिषदोंके समयसे मिलता-जुलता ही समय गीताका है । या यों कहिये कि वही समय महाभारतका है । उपनिषदोंकी जब खूब प्रधानता थी तभी गीता बनी । इसीलिये न सिर्फ उप-निषदोंकी बातें इसमें रूपान्तरसे बहुत ज्यादा आईं; बल्कि इसकी सर्वमान्यताके ही खयालसे इसे भी रूपान्तरमें उपनिषद ही कहना पड़ा । नहीं तो उपनिषदोंके सामने इसे कौन पूछता ? यह तो नियम ही है कि जिसकी चलती बनती है उसके ही पीछे चलनेसे काम बनता है । पीछे तो उपनिषदोंको भी लोग भूलसे गये । मगर यह विषय स्वतन्त्र रूपसे विचारनेका है । यहाँ तो यों ही प्रसंगसे थोड़ासा इशारा कर दिया है ।

आगेके अन्तिम श्लोकमें इस अध्यायका उपसंहार कुछ इस तरह करते हैं कि जो बातें प्रधान रूपसे, लक्ष्यके रूपमें, कही गई हैं वे इसमें आ जायें—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुह ।

मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥३४॥

हमींमें मन लगाओ, हमारे ही भक्त हो जाओ, हमारा ही यज्ञ करो (और) हमारा ही नमस्कार करो । इस प्रकार हमींको सब कुछ समझते हुए हमींमें मनको जोड़ देनेसे हमींको प्राप्त हो जाओगे । ३४।

बेशक, इस श्लोकको जाहिरा तौर पर देखनेसे तो यही पता लगता है कि पूर्ण पहुँचे हुए ज्ञानीजनोंकी ही बात इसमें है । मगर इतने अधिक विशेषण भक्तजनके पीछे लगे हैं कि सन्देह पैदा करते हैं । भगवानका यजन करे, उसे नमस्कार करे और इसीके साथ मनको उसमें एक बारगी जोड़ दे, यह बात समझ-मे आती नही । मनको उसीमें बाँध देनेका तो अर्थ ही है कि शेष क्रियायें बन्द हो जायेंगी । और अगर दोनों ही तरहकी क्रियायें चलेंगी तो 'मन्मनाः', 'मद्भक्तः' और 'आत्मानं एवं युक्त्वा' इन तीन विशेषणोंकी सफलता कैसे होगी ? तब तो एक ही से काम चलेगा । तीनोंके देनेका तो प्रयोजन ही है—खासकर जब उन्हींके साथ 'मत्परायणः' भी जुट जाता है—कि चोबीसों घण्टे आत्मा-परमात्मामें ही डूबा हुआ मस्त पड़ा है । इसीलिये हम इस श्लोकका यही आशय मानते हैं कि नमस्कार, यजन आदिके जरिये धीरे-धीरे उस अन्तिम दशामें पहुँचनेको लक्ष्य करके ही यह लिखा गया है । फलतः नवें अध्यायमें जो कई प्रकारके विवेकी जन 'एकत्वेन' आदिके द्वारा कहे गये हैं वे सभी इसमें आ जाते हैं ।

इस अध्यायमें केवल एक ही बार सम शब्द आया है। वह समदर्शनके ही ढंगकी बातका सूचक है, जैसा कि “निर्दोषं हि समं ब्रह्म” (५।१९) में है। ७, ८ अध्यायमे तो यह भाया ही नहीं है।

इति श्री० राजविद्याराजगुह्ययोगो नाम नवमोऽध्यायः ॥९॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद

है उसका राजविद्या राजगुह्य नामक नवा अध्याय यही है ॥९॥

दसवाँ अध्याय

सातवें अध्यायमें जिस ज्ञानविज्ञानका आरम्भ हुआ था वही नवेंके अन्ततक चलता आया है। मगर यह निरूपण केवल आशिक और संकुचित रूपमें ही हुआ है, यह हमने पहले ही बता दिया है। इसका कारण भी समझा दिया है। ठीक ही है, इतने गहन और गूढ़ विषयका, जिसके बारेमें कृष्णने कह दिया है कि यह बात इस लम्बी मुद्दतमें लुप्त हो गई है, “योगो नष्टः परन्तपः” (४।२); एकाएक विस्तृत निरूपण करना अर्जुनको और दूसरोंको भी चकाचौधमें डालना हो जाता। फलतः इसका बखूबी समझना और भी असंभव बन जाता। क्योंकि लोग चटपट कह बैठते कि यों ही जाने क्या-क्या अंटसंट बके जाते हैं जो अक्लमें समाता ही नहीं। इतना ही नहीं, तब तो इससे लोगोंको एक प्रकारकी अश्रद्धा ही हो जाती। इसीलिये धीरे-धीरे प्रवेश कराते-कराते कृष्णने अर्जुनके मनमें चस्का और लगन पैदा करनेके साथ ही इस गहन विषयमें उसकी बुद्धिके प्रवेशका रास्ता भी साफ कर दिया। अर्जुनको अब इसमें वह कठिनाई नहीं प्रतीत होनी थी जा पहले दीखती थी। उसका मन भी इधर झुकता नजर आया। यह बात दसवें अध्यायके पहले ही श्लोकमें ‘प्रीयमाणाय’ शब्दसे प्रकट हो भी जाती है। इसीलिये उसी श्लोकमें कृष्णने साफ ही कह दिया कि अभी और भी मेरी मजेदार और महत्त्वपूर्ण बातें सुनो “भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः”।

एक बात और भी है। कहा जा सकता है कि भगवानसे इस जगत्के बननेकी बात तो लुप्त हुई नहीं है। जिन योगके लोप होनेकी बात चौथे अध्यायमें कही गई है उनके भीतर तो इसके सिवाय दूसरी अनेक बातें भी हैं और उन्हींका विलोप हो जानेसे वहाँ मतलब हो सकता है। फिर भी यह तो ठीक ही है कि जिस चीजको भगवान खुद कहेंगे वह जितनी खूबी तथा आसानीसे जानी जा सकेगी वैसी दूसरोंकी जबानी हर्गिज नहीं। आखिर इस चीजके करनेवाले, इस लीलाके फैलानेवाले और मूल कारण तो वही हैं न? यह नाटक तो भगवानका ही फैलाया हुआ है न? इसीलिये इसका कच्चा चिट्ठा, इसकी हकीकत जितनी वह जानेंगे उतनी और कोई क्या जानेगा? क्योंकि वह तो उन्हींसे या दूसरोंसे ही सीख-सुनके जानेगा और कहेगा न? फिर उसके कहनेमें वह मजा कैसे आयेगा जो ठेठ भगवानके कहनेमें? दूसरे ऋषि-मुनि या उपदेशक तो उसके ही बनाये हुए हैं न? फिर यह कैसे आशा की जाय कि वे रत्ती-रत्ती बातें बखूबी जान सकेंगे? और जो भी जानें वे भी उस तरह कैसे समझा सकेंगे? ऐसे तो विरले

ही हो सकते हैं जिन्होंने आत्मज्ञानके द्वारा इन सभी चीजोंका साक्षात्कार कर लिया हो। क्योंकि “मनुष्याणां सहस्रेषु” (७।३) की भी बात तो आखिर इसी सिलसिलेमें कही गई है। और अगर किसी बिरले माईके लालने ऐसी योग्यता भी प्राप्त की तो भी उसका मिलना आसान तो नहीं है। इसलिये आवश्यक हो जाता है कि भगवान स्वयमेव सारी दास्तान सुनायें। जब उन्हींकी कृपासे विवेक आदि सद्गुण औरोंको मिलते हैं, जिसमे वे ये बातें जानके दूसरोंको भी जनायें; मन, इन्द्रिय आदिको काबूमें करके पहले इस विषयको अच्छी तरह स्वयं देख लें; अनन्तर दयार्द्र होके अन्योको भी बनायें, तो क्यों न भगवानसे ही यह चीज जानी जाय ? दमवें अध्यायके कुल ४२ श्लोकोंमें जो शुरूके पूरे अठारह श्लोक इन्हीं बातोंके कहनेमें खत्म हुए हैं उसका यही रहस्य है।

उनमें भी पहले पूरे ग्यारह श्लोकोंमें स्वयं कृष्णने इस विषयकी गहनताके खयालते ही सब कुछ कहा है और बताया है कि इसे बिरले ही जानते हैं, सो भी मुझ भगवानकी ही अनुकम्पासे। तभी तो जो अर्जुन चुप बैठा था उसे एकाएक खयाल हो आया है कि ओहो, जब ऐसी बात है तब तो मुझे खुद कृष्णसे ही अनुरोध करना चाहिये कि वे स्वयमेव ये बातें बतायें और कहें कि किस प्रकार उनने यह विश्वका नाटक फैलाया है। कही ऐसा न हो कि मेरी इस चुप्पीका कुछ और ही अर्थ लगाके या तो इसे कतई छोड़ ही दें, या अगर सुनायें भी तो उस विस्तारके साथ नहीं जिसकी जरूरत है और उस मनोयोगसे भी नहीं जिसके करते त्रिपयमे जीवन आ जाना है। इतना ही नहीं। आगे तो कृष्णको ही इस “कह सुनाऊँ”के बाद ही “कर दिखाऊँ” भी करना था। तभी तो दिलमें यह बात जाके बैठ सकती थी। इसलिये जब खुद ही वह कहेंगे तो दिखाने या प्रयोग करनेमें भी न तो हिचकेंगे और न आधे मनसे उसे करेंगे ही। इसीलिये उसने जोर दिया कि नहीं नहीं, महाराज, आप ही कृपा कीजिये और सुनाइये। उसके भीतर विपादके करते जो गड़बड़ पैदा हो गई थी उसीके चलते जानें कितनी ही बातें भूल ही गई थीं। उन्हीमे कुछ एकाएक अब याद भी हो आईं। इसीलिये तो जहाँ पहले उसने कृष्णके बारेमें कहा था कि आप तो अभी पैदा हुए हैं; फिर यह कैसे मानूँ कि मृष्टिके आदिमे आपने विवस्वानमे यह बातें कही थीं; तहाँ अब उसने यह भी कह दिया कि हाँ, हाँ, भगवन्, आपके बारेमें बड़े-बड़े महर्षियोंसे भी सुना था वही, जो आप खुद कह रहे हैं! क्षमा करें, मेरी बुद्धि ही जानें क्या हो गई थी कि कुछ याद ही नहीं पड़ता था! आपकी महिमा तो अपरम्पार है, इममे कोई शक नहीं है। यह भी नहीं कि यह आपकी प्रशंसामात्र है। यह तो वस्तुस्थिति है। इसलिये अब तो आपकी अपनी लीला सुनानी ही होगी, चाहे जो कुछ हो जाय।

इसके बाद तो भगवानके लिये कोई चारा ही न था। फलतः फौरन ही १९वें श्लोकसे ही उन्हें शुरू कर देना ही पड़ा। पूरे २४ श्लोकोंमें इसे पूरा करके भी अन्तमें उनने कह दिया कि इस पँवारेका कहीं अन्त थोड़े ही है; मैंने तो यह नमूनेकी तौरपर ही कुछ कह दिया है, “नातोऽस्ति मम”, “एषत्देशतः प्रोक्तः” आदि। इसीलिये जो लोग शुरूके १८ श्लोकोंको पढ़के या तो ऊब जाते, या खयाल करते हैं कि भगवानकी विभूति या प्रपंच-लीलाके निरूपणवाले इस अध्यायमें प्रायः आधे श्लोक बेकार ही क्यों दूसरी बातोंमें लगा दिये गये हैं, उन्हें अब पता लग गया होगा कि इस बातकी जरूरत थी। असलमें यों तो इस विषयकी अहमियतको जनसाधारण समझी नहीं सकते। इतनी भूमिकाके बाद भी उनके दिमागमें यह बाद शायद ही जमे। उनके लिये तो यह दूसरी दुनियाकी विदेशी जैसी चीज ही है। फिर मन लगे तो कैसे लगे? इसीलिये इतनी भूमिका भी कुछ विशेष काम उनके दिमागपर कर पाती नहीं। मगर अर्जुनके बारेमें यह बात न थी। वह तो बहुत कुछ ऊँचा उठ चुका था। इसीलिये इस भूमिकाने उसे न सिर्फ प्रोत्साहित किया; बल्कि उसमें चस्का भी पैदा कर दिया। फलतः वह इसमें लिपट ही तो पड़ा। नतीजा यह हुआ कि दसवेंके शेष और पूरे ग्यारहवें अध्यायमें उसने कृष्णसे “कह सुनाऊँ” तथा “कर दिखाऊँ” दोनों करवाके ही छोड़ा।

एक बात यहीपर और भी जानके आगे बढ़नेमें अच्छा होगा। “एता विभूति योगं च” (१०।७) में तथा “विस्तरेणात्मनो योगं विभूति च” (१०।१८) में एक ही साथ योग और विभूति शब्द आये हैं। इसके सिवाय सोलहवेंमें भी कई बार विभूति शब्द आया है। इन दोनोंमें विभूतिका अर्थ तो ‘बहुत रूप हो जाना या बन जाना’ साफ ही है। जो कुछ कहा गया है उसमें भी साफ हो जाता है। मगर उसीके साथ जो योग है उसका स्पष्टीकरण इस अध्यायमें कहीं नहीं मिलता। अन्तके ४०-४१ श्लोकोंमें भी कई बार विभूति शब्द ही आया है, न कि योग। इससे यही मालूम होता है कि इस अध्यायमें विभूतियोंका ही वर्णन है, विस्तार है। इसीलिये तो इसे विभूतियोग नामक अध्याय कहते हैं; जैसा कि औरोंको ज्ञान-विज्ञानयोग आदि नाम दिये गये हैं।

तब प्रश्न होता है कि यहाँ योगका अर्थ आखिर है क्या? योग शब्द जिन अर्थोंमें गीतामें बार-बार आया है वह तो इसका अर्थ है नहीं। इसके तो ज्यादासे ज्यादा चमत्कार, करिश्मा, ऐश्वर्य आदि ही अर्थ किये जा सकते हैं। मगर तब क्या विभूतिसे काम नहीं चल जाता कि इसकी भी जरूरत हुई? यह प्रश्न उठता है। आखिर विभूति भी तो चमत्कार या करिश्मा ही है। जादूगर जब नई-नई चीजें बताता है तो उसे करिश्मा ही तो कहते हैं।

असलमें दसवें और ग्यारहवें अध्यायोंमें यों ऊपरसे देखनेसे दो जुदी बातोंका वर्णन मालूम होनेपर भी इनके विषयको एक ही मानके उसे दो भागोंमें केवल बाँटा गया है। इनमें पहला है 'कह सुनाऊँ' वाला और दूसरा 'कर दिखाऊँ'का। दोनोंको एक ही समझनेके लिये ही यहींपर एक ही साथ विभूति और योग शब्द शुरूमें ही कहे गये हैं। यही कारण है कि विभूतिके खत्म होते ही, 'कह सुनाऊँ'के पूरा होते ही अर्जुनने ग्यारहवेंमें चटपट 'कर दिखाऊँ'के बारेमें प्रश्न कर दिया है और जरा भी देर न की है। कृष्णके भी 'कर दिखाने'का उसके नवे श्लोकसे शुरू करनेके ठीक पहले आठवेंके अन्तमें "दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्" में योग आ गया है। जो कुछ दिखाया गया है उसे ही वहाँ ईश्वरीय योग कहा है। इससे स्पष्ट है कि विश्वरूपका दिखाना ही योग है। दिखानेके भीतर ही देखना भी आ जाता है। इसीलिये विश्वरूप दर्शनमें दर्शनका अर्थ देखना-दिखाना दोनों ही हैं। अतएव दसवेंके "न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं" (१०।२) में जो प्रभव शब्द है उसका अर्थ प्रभुता या ऐश्वर्य करके उसके भीतर विभूति और योग दोनोंको ही समझना होगा। कृष्णके कहनेका अभिप्राय यही है कि मैं किस प्रकार इस विश्वप्रपंचको बनाना और फैलाता हूँ इसे देवता, महर्षि आदि कोई भी ठीक-ठीक नहीं जानते, नहीं जान सकते। जानें भी कैसे ? यदि उस समय होते तब न ? इन्हें तो मैंने ही उसी मिलमिलेमें पीछेसे बताया है। इस प्रभव शब्द का अर्थ उत्पत्ति या उत्पत्तिस्थान आदि करना उचित नहीं है। उममें वह मजा नहो आता जो हमारे बताये अर्थमें है।

श्रीभगवानुवाच

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥१॥

श्रीभगवान् बोले—हे महाबाहो, मेरी और भी (एक) बड़ी बात सुनो, जिसे मैं तुम्हारे हितके खयालसे तुम्हें (केवल) इसीलिये कहूँगा कि तुम्हें मजा आ रहा है ॥१॥

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

अहमादिहि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥२॥

मैं विश्वप्रपंच कैसे फैलाता हूँ इसे न तो देवगण जानते हैं और न महर्षि लोग ही। क्योंकि मैं ही तो सभी देवताओं और महर्षियोंका बनानेवाला ठहरा ॥२॥

यो मामजमनादि च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥३॥

मनुष्योंमें जो (बिरला ही) पूर्ण जानकार होता है वही मुझ अजन्मा, अनादि और सभी प्रपंचके बनाने-चलानेवालेको अच्छी तरह जानता है (और इसीलिये) सभी पापोंसे छुटकारा (भी) पाता है ।३।

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥४॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यश्चोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥५॥

विवेकशक्ति, विवेक, मोहका संसर्ग कतई न होना, क्षमा, सत्य, इन्द्रियोंपर काबू, मनपर काबू, मृख, दुःख, पदार्थोंका होना, न होना, भय, अभय, अहिंसा, सबमें समबुद्धि या सबके साथ समानताका व्यवहार, सन्तोष, तप, दान, यश, अपयश (आदि) ये सभी विभिन्न पदार्थ मैं ही पैदा करता हूँ ।४।५।

जिन बीस पदार्थोंको प्रधानतया इन दो श्लोकोंमें गिनाया है उनका इस प्रसंगमें इतना ही उपयोग है कि आत्मसाक्षात्कार या दिव्य-दृष्टि प्राप्त करने और तदनुकूल ही दूसरोंको उपदेश करनेके लिये ये जरूरी हैं । इनके बिना वह नजर और वह दृष्टि एक तो मिली नहीं सकती । मिलनेपर भी दूसरोंको इन्हींके अनुकूल पथदर्शनमें किसीकी प्रवृत्ति होई नहीं सकनी, जबतक ये गुण उसमें पूर्ण-रूपसे आ न गये हों । जिसे सुख-दुःखका कटु अनुभव न हुआ हो, जो क्षमाशील न हो, जिसने भय-अभयकी खूबियाँ और कारनामे कभी देखे ही नहीं, वह क्या लोकसंग्रह करेगा ? यही चीजें और ऐसी ही दूसरी भी उसे उस ओर जबर्दस्ती लगाती हैं, उसके दिलको पिघला देती हैं ।

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥६॥

सबसे पूर्व या सृष्टिके आरंभके सात महर्षि और चार मनु—ये सभी—मुझीसे मेरे मनके संकल्पसे ही पैदा हुए थे, जिनने दुनियामें ये प्रजाएँ पैदा कीं—यह जनता पैदा की ।६।

इस श्लोकमें जो 'पूर्वे' शब्द है वह 'महर्षयः सप्त' और 'चत्वारो मनवः'के बीचमें आनेके कारण दोनों ओर जुटता है । "लोभः प्रवृत्तिरारंभः कर्मणामशमः स्पृहा" (१४।१२) में 'कर्मणां' का भी वही हाल है । वह 'आरंभः' और 'अशमः' दोनोंसे ही जुटता है । इसीको देहलीदीपकन्याय कहते हैं । बीच द्वारमें जो दीपक रहता है वह बाहर-भीतर दोनों ही तरफ उजाला करता है । वही बात यहाँ भी है । इस तरह इसका अर्थ यह हो जाता है कि पूर्वके, शुरूके या यों कहिये कि

सृष्टिके आरम्भके सप्त महर्षि या सप्तर्षि और शुरूके ही चार मनु, ये ग्यारह भगवानके मानसपुत्र हैं, मनके संकल्पसे ही उत्पन्न हुए लोग हैं। इसीलिए इन्हें भगवानके प्रतिनिधि मानके इनके द्वारा हुए सृष्टिविस्तारको भगवानका ही विस्तार, उसीकी विभूति मानते हैं। 'मद्भावाः' शब्दका यही अर्थ है कि ये लोग मेरे ही स्वरूप हैं। अतः मेरी जगहपर ही काम करते हैं। आखिर समूची सृष्टिका विस्तार खुद भगवान अकेले तो कर सकते नहीं। इसीलिये उनने अपने सहायक पैदा किये। पैदा करना भी क्या था? उनने मनमें खयाल किया और ये आ हाजिर हुए। मानसपुत्रका यही मतलब है।

असलमें प्रत्येक कल्प या सृष्टिमें चौदह मनु माने जाते हैं जिन्हें मन्वन्तर भी कहते हैं। हरेक मनुके शासनकाल और कामके समयको ही अन्तर या पहले और दूसरेके बीचका समय कहनेके कारण हरेकको मन्वन्तर कहा गया। यही है पौराणिक कल्पना। इसीके साथ यह भी बात है कि हरेक मनु या मन्वन्तरके लिए भिन्न-भिन्न सप्तर्षि लोग पुराणोंमें गिनाये गये हैं। मगर गीताने न तो चौदह मनुओंको ही माना है और न सब मिलाके पूरे ९८ महर्षियों या सप्तर्षियोंको ही। गीताकी रचनाके समयतक इस कल्पनाका यह विस्तार हो पाया न था, ऐसा प्रतीत होता है। इसीलिए इसका नाम उसने न लिया। मालूम होता है तबतक केवल चार ही मनुओं और सात ही महर्षियोंकी कल्पना हो पाई थी। इसीलिए उसने इन्हीं दोको लिखा। यदि पीछे ओर भी हों तो गीताको उनमें मतलब भी क्या हो सकता है। सृष्टिके शुरूमें उमका विस्तार कैसे हुआ यही बात बतानी है। क्योंकि जोई सुने वही समझदार पूछ सकता है कि अकेले भगवानने भला यह सब कुछ कैसे बना डाला? इसलिए बनी-बनाई सभी चीजों और सभी पदार्थोंके वर्णनके पहले ही कृष्णने ऐसा कह दिया जिससे किसीको शंकाके लिए जगह रही नहीं जाती। ऐसा दशममें पीछे बने मनुओं या ऋषियोंसे गीताको प्रयोजन ही क्या? उनने सृष्टिके प्रारम्भिक विस्तारमें मदद तो दी न थी।

अब प्रश्न होता है कि ये कौनसे चार मनु और सात महर्षि थे? क्योंकि गीतामें तो उनका नाम है नहीं। इसलिए खामखा जिज्ञासा होती ही है। खासकर चौदह मनुओं और ९८ महर्षियोंकी बात इधर चालू हो जानेके कारण यह उत्कंठा और भी बढ़ जाती है कि आखिर ये सात ही ऋषि और चार ही मनु कौनसे हैं।

इसके उत्तरमें हमें गीताकालीन या उससे पूर्व प्रचलित साहित्यसे ही सहायता मिल सकती है और वह साहित्य है ऋग्वेद आदि वैदिक ग्रंथों, निरुक्त और

वृहदारण्यक आदि उपनिषदोंका ही । शेष साहित्य तो पीछेका ही माना जाता है । अब यदि देखें तो वृहदारण्यकमें गोतम या गौतम, भरद्वाज, विश्वामित्र, जमदग्नि, वसिष्ठ, कश्यप और अत्रि इन सातका उल्लेख यों मिलता है “इमा-वेव गोतमभरद्वाजावयमेव गोतमोऽयं भरद्वाज इमावेव विश्वामित्र जमदग्नी अयमेव विश्वामित्रोऽयं जमदग्निरिमावेव वसिष्ठकश्यपावयमेवं वसिष्ठोऽयं कश्यपो वागे-वात्रिः” (२।२।४) । इसीके पहले “तस्यासत ऋषयः सप्ततीरे” यह मंत्रका प्रतीक लिखके उसीका व्याख्यान इस ब्राह्मणमें किया गया है । क्योंकि उपनिषद् तो ब्राह्मण-ग्रंथका ही एक भाग है । इससे स्पष्ट है कि उस मंत्रमें भी इन्हीं सात महर्षियोंका उल्लेख है । इसी प्रकार यदि वेदोंके सूक्तों या उन मंत्र-समूहोंको जिनमें एक-एक विषयका प्रतिपादन है, देखें तो पता चलता है कि उनके कर्त्ता या ऋषि प्रायः यही सात महर्षि पाये जाते हैं । क्योंकि इरेक मंत्रके ऋषियोंको पहलेसे ही लोगोंने लिख रखा है ।

इसी तरह जब मनुओंके सम्बन्धमें जाँच-पड़ताल करते हैं तो पता चलता है कि ऋग्वेदके आठवें मंडलके ५१, ५२ तथा दमवेंके ६२ सूक्तोंमें कई बाढ़ वैवस्वत, सावर्णि एवं सावर्ण्य नामक तीन मनुओंका उल्लेख पाया जाता है । दृष्टान्तके लिए ५१, ५२ सूक्त के पहले मंत्रोंको देखें । वे यों हैं “यथा मनो सावरणौ सोममिन्द्रापिबः सुतम् । नोपातिथौ मघवन्मेघातिथौ पुष्टिगो श्रुष्टिगौ तथा”, “यथा मनो विवस्वति सोमं शक्रापिबः सुतम् । यथात्रितेच्छन् इन्द्र जुजोष स्याथौ मादयसे स च” । इसी तरह दसवें मंडलके ६२वें सूक्तमें सावर्णि तथा सावर्ण्यका उल्लेख है । इसका सावरणि और उसका सावर्णि ये दोनों एक ही हैं । इसी तरह निरुक्तके “मनुः स्वायम्भुवोऽब्रवीत्” (३।१।५)में स्वायम्भुव मनुका उल्लेख मिलता है । इस प्रकार वैवस्वत, सावर्णि, सावर्ण्य और स्वायम्भुव यही चार मनु गीतामें माने गये हैं । हमारे जानते यही प्रामाणिक और उचित बात भी है और गीताके इस श्लोकका यही अर्थ मुनासिब भी है ।

मगर कुछ लोगोंने, जो इस बातका बहुत बड़ा दावा करते हैं कि उनके अर्थमें खींचातानी नहीं है, इस श्लोकका निराला ही अर्थ किया है । उनके दिमागमें यह बात बैठ चुकी थी कि गीतामें भागवत या नारायणीय धर्मका ही प्रतिपादन है और वह भी ऐसा ही जैसा उसे वह समझते हैं । वह कहते हैं कि वह भागवतधर्म है तत्त्वज्ञानमूलक भक्ति प्रधान कर्मयोग । कर्मयोगका भी अर्थ वह यही करते हैं कि कर्मोंका स्वरूपतः त्याग कभी नहीं करके उन्हें करते-करते ही मर जाना । वह केवल फलासक्तिका त्याग ही मानते हैं । वह इस श्लोकके पूर्वाह्नको तीन टुकड़ोंमें बाँटते हैं । वे हैं महर्षयः सप्त, पूर्वं चत्वारः, तथा

मनवः । फिर इनके अर्थ यों करते हैं कि सात महर्षि, उनके पहलेके चार और मनु । उनके कथनसे मरीचि, अत्रि, अंगिरस् पुलस्त्य, पुलह और क्रतु यही सात ऋषि हैं । इनका वर्णन महाभारतके शान्तिपर्वके ३३५ और ३४० अध्यायोंमें आया है । अब रहे इन महर्षियोंसे भी पहलेके चार ! उन्हें भागवतधर्ममें चतुर्व्यूहके नामसे पुकारते हैं और वे हैं वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्ध । इनकी उत्पत्तिका क्रम इन सप्तर्षियोंसे भी पहले माना गया है । इनका उल्लेख भी उसी प्रसंगमें ही महाभारतमें आया है । मनु शब्दसे भी उनसे सात मनु लिए हैं, • जिनमें छे तो गीतासे पहले गुजर चके थे और सातवाँ उसी समय गुजर रहा था । उनके नाम क्रमशः ये हैं—स्वायम्भुव, स्वारीचिष, औत्तम या औत्तमी, तामस, रैवत, चाक्षुष और वैवस्वत । उस समय वैवस्वत ही गुजर रहा था । बाकी मनु तो गुजरे न थे और न वर्तमान ही थे; फिर उनका उल्लेख गीता क्यों करती ? संक्षेपमें उनका यही कथन है, उनकी यही दलील है । उनसे यह भी लिख मारा है कि आनेवाले ही मनुओंमें सावर्णि है ।

हमें कहना यही है कि केवल पौराणिक बातोंके आधार पर गीताके श्लोकका अर्थ करना कभी उचित नहीं है, खासकर जबकि वे खुद मानते हैं कि गीताका समय बहुत पुराना और ब्राह्मणग्रंथोंके समकालीन या उनके बादका ही है । परन्तु पौराणिक काल तो बहुत इधरका है । गीताके “मासानां मीर्गशीर्षोऽहं” (१०।३५) श्लोकके, जो इसी अध्यायका है, अर्थमें ही उनसे ये सारी बातें स्वीकार की हैं । हम तो कही चके हैं कि ऋग्वेदमें ही सावर्णिका उल्लेख है और उसीको ये महाशय भावी मनु मानते हैं ! वृहदारण्यकमें लिखे और वेदोंमें भी माने गये सात महर्षियोंको न मानके महाभारत या पुराणोंके सातको माननेमें भी हमें आश्चर्य ही होता है ! क्या सचमुच ज्यादा माननीय ये पुराण आदि ही हैं ? मगर वे भी तो ऐसा नहीं मानते । तब मनु और ऋषियोंके ही बारेमें ऐसा माननेमें कौनसा औचित्य है ? इस तरह कहाँ-कहाँसे खींचखाँचके पदार्थोंको लाना, उन्हींके बलपर श्लोकका अर्थ करना और फिर भी यह मानना कि यह खींचातानी नहीं है, कुछ अजीबसी चीज है !

जरा और भी तो देखिये । अगर यही अर्थ करना है तो फिर केवल ‘महर्षयः’ कहनेसे भी यही सात लिये जाते, जैसे मनवः कहनेसे सात ही आपने माने हैं । और अगर ‘मनवः’ के साथ ‘सप्त’ विशेषणकी जरूरत नहीं हुई तो महर्षयःके साथ भी क्या जरूरत थी ? आखिर जिन पौराणिक वचनोंके बलसे यह अर्थ किया गया है वे तो कहीं चले जाते नहीं । वे तो ‘सप्त’के रहनेपर भी रहते और न रहनेपर भी । फिर व्यर्थ ही उसके लिखनेकी क्या आवश्यकता थी । यह भी बात है कि

जब सार्वणि, सावर्ण्य नामक दो मनुओंको भी हम पहले होनेवाले ही बता चुके हैं; इसीलिये ऋग्वेदमें उनका उल्लेख भी है, तो सातसे ज्यादा तो होई गये। फिर सात मनु कहनेकी हिम्मत उनने कैसे की? केवल बहुवचनान्त 'मनवः' पदसे तो ज्यादा भी ले सकते हैं। कमसे कम नौ तो लेना ही होगा। 'इसी तरह यदि 'महर्षयः' कहनेसे उनके बताये सात लिये जायें, तो बृहदारण्यकवाले सात तो जरूर ही लिये जाने चाहिये। फिर 'महर्षयः'का विशेषण यह 'सप्त' कैसे उचित होगा? इसी प्रकार चत्वारःका अर्थ यदि वासुदेव आदि चार ही हों, तो आगे जो यह कहा है कि वह मेरे मानव संकल्पसे ही पैदा हुए "मानसा जातः", वह कैसे युक्ति-युक्त होगा? वासुदेवके ही मानससंकल्पसे स्वयमेव वासुदेव ही पैदा हों, यह कैसी बात? और इसकी जरूरत भी क्या थी? वासुदेव तो मौजूद थे ही। फलतः संकल्पके द्वारा केवल तीनको ही पैदा करते तो ठीक होता और काम भी चलता। वासुदेव तो कृष्णको और भगवानको भी कहते ही हैं। गीताने भी "वासुदेवः सर्वमिति" (७।१९) में यही कहा भी है। फिर वासुदेवने ही अपनेको भी क्यों और किसलिये नाहक पैदा किया? आखिर यह जादू या करिश्मेकी बात न होके मृष्टिका दार्शनिक विवेचन है न? फिर ये बेमिग-पैरकी बातें कैसी?

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥७॥

मेरी अभी कही जानेवाली इस विभूति और योगका जो ठीक साक्षात्कार कर लेता है उसे सुदृढ़ योग की प्राप्ति हो जाती है, इसमें संशय (जरा भी) नहीं है। ७।

यहाँ "एतां विभूतिं" का अर्थ है कि जिस विभूतिका वर्णन अभी होनेवाला है। 'तत्त्वतो वेत्ति'का अर्थ तत्त्वज्ञान या आत्मरूपेण साक्षात्कार ही है। इसीलिये उत्तरार्द्धके योगका अर्थ "सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा" (२।४८) वाला ही योग है। क्योंकि आत्मसाक्षात्कारके बाद वही योग प्राप्त होता और अचल रहता है। यहाँ इस कथनके दो अभिप्राय हैं। एक यह कि महर्षियों तथा मनुओंके अलावे भी जोई इसे जान जाय वही वैसा ही हो जाता है। दूसरा यह कि इसे जाने बिना काम चलनेका नहीं। जो जानेगा वही पक्का योगी होगा। इसलिये इसे जाननेका यत्न पूरा-पूरा होना चाहिये। इस तरह अजुनके दिमागको इसके लिये तैयार किया गया है।

जो लोग समझते हैं कि भगवान बड़ा दयालु है; अतएव उसकी प्रार्थना वगैरह करनेसे वह कृपा करता और निस्तार करता है, वह भूलते हैं। यहाँ कृपाका प्रश्न हुई नहीं। भगवान तो समस्त शक्तियोंका सर्वप्रधान स्रोत है। वहीसे सारी चीजें

चलती है, फैलती है, विराट्^१ विस्वरूपके निरूपण और विभूतियोंके विवेचनके भीतर यही आशय छिपा है। यह तो मालूम ही है कि जो सोतेमें जायेंगे, डुबकी लगायेंगे वह शीतल होंगे, स्नान करेंगे, पवित्र होंगे। इसमें सोतेकी दया-मायाका कहीं सवाल आता है ? पके फलोंसे लदे पेड़के पास जाने पर फल भी मिलेंगे और वृक्षकी कृपाकी बात आयेगी भी नहीं। यही है वास्तविक दृष्टि। इसी दृष्टिसे हमें उधर जाना चाहिये, उधर बढ़ना होगा। आगेवाले चार श्लोक इसीका स्पष्टीकरण करते हैं।

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥८॥

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥९॥

मैं ही सभी चीजोंका मूल स्रोत हूँ और मुझीसे सभी चीजें बाहर जाती हैं, विवेकी लोग यही समझके पूर्ण श्रद्धा-भक्तिके साथ मुझे भजते हैं। अपने चित्त और इन्द्रियोंको मुझीमें लगाके परस्पर एक दूसरेको समझाते-बुझाते और निरन्तर मेरी ही चर्चा करते हुए वे मुझमें ही रमने और संतुष्ट रहते हैं ॥८॥९॥

यहाँ प्राणका अर्थ इन्द्रियाँ ही हैं। उपनिषदोंमें उन्हें भी प्राण कहा है। वायुरूपी प्राणोंको कही भी रोके। मगर आत्मा या परमात्मामें उन्हें कभी लगा नहीं सकते, यह मानी हुई बात है।

तेषां सततयुग्मनां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥१०॥

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥११॥

निरन्तर मुझीमें लगे (और) मुझे ही प्रेमपूर्वक भजनेवाले उन लोगोंको वह आत्मसाक्षात्कार रूपी बुद्धियोग प्राप्त करवा देता हूँ जिससे वे मुझे प्राप्त हो जाते हैं। (यह यों होता है कि) उन्हीं पर अनुकम्पा करके (तथा) उनकी आत्माके रूपमें ही विदित होके उस प्रचंड ज्ञानदापसे उनके अज्ञान-मूलक हृदयान्धकारको खत्म कर देता हूँ ॥१०॥११॥

बस, इतना कहना था कि अर्जुनका दिमाग साफ हो गया, उसमें चसक आ गई, जैसा कि पहले ही बता चुके हैं और उसने सोचा कि कही यह स्वर्ण सुअवसर मेरी चुप्पीके ही करने हाथसे यों ही चला न जाय; इसलिये फौरन ही अपनी सफाई देता हुआ और यह कहता हुआ कि आप ही यह बात अपने मुँहसे ही कहें तभी इस विषयके साथ पूर्ण न्याय हो पायेगा—

अर्जुन उवाच

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
 पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥१२॥
 आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।
 असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥१३॥

अर्जुन कहने लगा—आप ही परब्रह्म, ज्योतियोंकी ज्योति और पवित्रसे भी पवित्र हैं । आपको ही सभी ऋषि (तथा खासकर) देवर्षि नारद, असित, देवल (और) व्यास सनातन दिव्य पुरुष, आदि देव—देवताओंके भी देव—अजन्मा और सर्वव्यापी बताते हैं । आप स्वयं भी तो मुझसे यही कह रहे हैं ॥१२॥१३॥

सामान्यतः ऋषियोंको कहके फिर नारद, असित, देवल और व्यासका खास-तीरसे नाम लेना यह सूचित करता है कि उन दिनों इनकी ही अधिक धाक था और सभी लोग आमतौरसे इन्हींकी बातें मानते थे । ऋषिके मानी हैं ज्ञानी या द्रष्टा—सूक्ष्मदर्शी । ऋषियोंमें भी जो मनुष्य माँ-बापसे जन्म न लेकर ब्रह्मा वगैरहके मानसपुत्र थे वही देवर्षि कह जाते थे । ऋषि लोग ही उस जमानेके नेता, उपदेशक, कानून बनानेवाले (Lawgiver) और रहनुमा थे ।

सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ।
 न हि ते भगवन्व्यक्तित्विदुर्देवा न दानवाः ॥१४॥
 स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्स्य त्वं पुरुषोत्तम ।
 भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥१५॥

हे केशव, आप जो कुछ मुझे बता रहे हैं मैं उसे सहो मानता हूँ । भगवन्, आपकी व्यक्ति—आपकी हस्ती—को ठोक-ठोक न तो देवता ही जानते हैं और न दानव लोग ही । हे पुरुषोत्तम, हे भूतभावन, हे भूतेश, हे देवदेव, हे जगत्पति आप खुद अपने आप ही अपनेको जानते हैं ॥१४॥१५॥

यहाँ भूतभावनका अर्थ है पदार्थोंको पालने तथा कायम रखनेवाला । भूतेशका अर्थ है पदार्थोंका शासक और नियामक । जैसे बोलचालमें कहते हैं कि आपकी हस्ती, आपकी शख्सियतको कोई नहीं जानता, आपकी व्यक्तिको भला कौन जाने, आदि आदि; ठीक वैसा ही यहाँ भी है ।

यहाँ यह कहना, कि मैं आपकी सभी बातें सही मानता हूँ, इस बातकी सफाई है कि पहले जैसा सन्देह अब मेरे मनमें रह नहीं गया, आप विश्वास रखें; फलतः आपका उपदेश जरा भी व्यर्थ न जायगा ।

वक्तुमहंस्यशोभिण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥१६॥

(इसलिये) आप अपनी सभी दिव्य विभूतियोंको जरूर ही कह सुनाइये—
उन्हीं विभूतियोंको जिनके द्वारा सभी जगहोंमें व्याप्त होके सर्वत्र मौजूद हैं । १६।

कथं विद्याभहं योगिंस्त्वा सदा परिचिन्तयन् ।
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन् मया ॥१७॥

हे योगिन्, आपका किस प्रकार सदा चिन्तन करते हुए (आपको) जान
सकूँगा ? और, भगवन्, (खासतौरसे) किन-किन पदार्थोंमें आपका चिन्तन किया
जाना चाहिये ? । १७।

विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन !
भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥१८॥

हे जनार्दन, अपना विभूति और योग—दोनों ही—को और भी विस्तारसे
कहिये । क्योंकि (आपके वचनरूपी) अमृत—मधुर वचनों—को सुनते हुए मुझे
तृप्ति नहीं होती है । १८।

अब श्री ऋष्णने समझ लिया कि जरा भी देर करना ठीक नहीं । क्योंकि सब
परिस्थिति बनी बनाई मौजूद है । इसलिये चटपट—

श्रीभगवानुवाच

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥१९॥

श्रीभगवानने कहा—हे कुरुश्रेष्ठ, जो अभी-अभी अपनी प्रधान दिव्य विभू-
तियोंको (संक्षेपमें) तुम्हें सुनाये देता हूँ । (क्योंकि) मेरी (इन विभूतियोंके)
विस्तारका अन्त हई नहीं । १९।

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥२०॥

हे गुडाकेश, सब पदार्थोंके भीतर—हृदय, अन्तःकरण या मर्ममें—रहनेवाली
आत्मा मैं ही हूँ । पदार्थोंका आदि, मध्य और अन्त भी—उनका सबकुछ—मैं
ही हूँ । २०।

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ।
मरीचिर्मस्तामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥२१॥

(बारह) सूर्योंमें विष्णु नामक सूर्य में हूँ, सभी प्रकाशवान् पदार्थोंमें किरण-

वाला सूर्य, (उनचास) पवनोमें मरीचि नामक पवन और (रातमें जगमगानेवाले) तारोंमें चन्द्रमा मैं हूँ ।२१।

पहले श्लोकमें सामान्य वर्णनके बाद २१वेंसे चुनचुनके विशेष वर्णन शुरू हुआ है ।

वदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥२२॥

वेदोंमें सामवेद हूँ, देवताओंमें इन्द्र हूँ, इन्द्रियोंमें मन हूँ (और जीवधारियोंमें) चेतनता हूँ ।२२।

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥२३॥

(ग्यारह) रुद्रोंमें शंकर हूँ, यक्ष-राक्षणोंमें कुबेर (हूँ), (आठ) वसुओंमें अग्नि हूँ (और) चोटीवालोंमें सुमेरु (हूँ) ।२३।

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥२४॥

हे पार्थ, पुरोहितोंमें (सबके) मुखिया बृहस्पति मुझको समझो । सेनापतियोंमें कार्तिकेय और जलाशयोंमें समुद्र मैं हूँ ।२४।

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥२५॥

महर्षियोंमें भृगु (और) वाणीमें एक अक्षर—ॐकार—मैं हूँ । यज्ञोंमें जपयज्ञ और न हिलने-डोलनेवालोंमें हिमालय हूँ ।२५।

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥२६॥

सभी वृक्षोंमें पीपल, देवर्षियोंमें नारद, गन्धर्वोंमें चित्ररथ नामक गन्धर्व और सिद्धोंमें कपिलमुनि (मैं हूँ) ।२६।

उच्चैः श्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।

ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥२७॥

घोड़ोंमें (अमृतके साथ उत्पन्न) उच्चैःश्रवा नामक घोड़ा मुझे समझो, बड़े हाथियोंमें ऐरावत—इन्द्रका हाथी—और मनुष्योंमें राजा (भी मुझे ही समझो) ।२७।

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।

प्रजनश्चास्मि कन्दर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥२८॥

हृषिकारोंमें वषट् (तथा) दुःखी जानेवालियोंमें कामधेनु हैं । सन्तानोत्पादक काम मैं हूँ (और) सर्पों—रेंगनेवालों—में वासुकि नामक सर्प मैं हूँ ।२८।

अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।

पितृभामयंमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥२९॥

नाभों यानी दिव्य—विलक्षण—सर्पोंमें शेषनाग हूँ (और) जलजन्तुओंमें वरुण । पितरोंमें अर्यमा नामक पितर और (लोगोंको सुधारनेके लिए) दंड करने-वालोंमें यम हूँ ।२९।

प्रह्लादश्चास्मि देत्यानां कालः कलयतामहम् ।

मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥३०॥

दैत्योंमें प्रह्लाद और गिनने या हिसाब लगानेवालोंमें काल—समय—मैं हूँ । पशुओंमें सिंह और पक्षियोंमें गरुड़ हूँ ।३०।

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।

झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥३१॥

पवित्र करने, सुखाने या चलनेवालोंमें वायु और शस्त्रधारियोंमें राम हूँ । जलजन्तुओंमें मगर और स्रोतोंमें भागीरथी गंगा मैं हूँ ।३१।

सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमजुष ।

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥३२॥

हे अर्जुन, सृष्टियोंका आदि, मध्य और अन्त मैं हूँ । (सभी) विद्याओंमें अध्यात्म विद्या—आत्मज्ञानशास्त्र—(और) विवाद करनेवालोंमें वाद मैं हूँ ।३२।

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च ।

अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥३३॥

अक्षरोंमें अकार और समासोंमें द्वन्द्व मैं हूँ । मैं ही अविनाशी काल हूँ (और) जगत्को कायम रखनेवाला सर्वव्यापी भी मैं हूँ ।३३।

मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।

कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥३४॥

सबको मारनेवाली मौत और आगे होने—पैदा होने या प्रगति करने—वालोंकी उत्पत्ति तथा प्रगति मैं हूँ । स्त्रियोंमें कीर्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति, क्षमा (भी मैं हूँ) ।३४।

बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।

मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥३५॥

(अनेक प्रकारके) सामोंमें बृहत् नामक साम और छन्दोंमें गायत्री हैं। महीनोंमें मार्गशीर्ष—अग्रहन—और ऋतुओंमें बसन्त हैं ॥३५॥

द्युतं छलयतामस्मि तेजस्तेजस्त्रिनामहम् ।
जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥३६॥

छलनेवालोंमें जूआ (और) तेजस्वियोंमें तेज हैं। (विजयियोंका) विजय, (उद्योगियोंका) उद्योग (और) सात्त्विक पदार्थोंका सत्त्वगुण मैं हैं ॥३६॥

वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पांडवानां धनंजयः ।
मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशनाः कविः ॥३७॥

वृष्णियोंमें कृष्ण (और) पांडवोंमें अर्जुन हैं। मुनियोंमें व्यास और कवियोंमें कवि शुक्राचार्य हैं ॥३७॥

दण्डो दमयतामस्मि नोतिरस्मि जिगीषताम् ।
मौनं चेवास्मि गुह्यानां ज्ञानं ज्ञानवतामहम् ॥३८॥

दूसरोंको दबानेवालोंमें दण्ड है (और) विजयेच्छुओंमें नोति हैं। गोपनीयोंमें मौन (और) ज्ञानियोंमें ज्ञान मैं हैं ॥३८॥

यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।
न तदस्ति बिना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥३९॥

हे अर्जुन, सभी पदार्थोंका जो बीज है सो भी मैं ही हूँ। (क्योंकि) स्थावर और जंगम पदार्थोंमें ऐसा एक भी नहीं है जो मेरे बिना टिक सके ॥३९॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परन्तप ।
एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरौ मया ॥४०॥

हे परन्तप, मेरी दिव्य विभूतियोंका आस्पाव नहीं है। यह तो मैंने विभूतियोंका विस्तार (केवल) संक्षेपमें (नमूनेके तौरपर ही) कहा है ॥४०॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्ज्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽशसम्भवम् ॥४१॥

(सबका निचोड़ यही है कि) जो-जो पदार्थ चमत्कार वाले गुणवाले या शक्तिशाली हों उन-उनको मेरे ही तेजके अंशसे ही बने मानो ॥४१॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥४२॥

अथवा, हे अर्जुन, इस तरह बहुत बातें जाननेसे तुम्हारा क्या होगा? (तुम यही समझ लो कि) इस समूचे जगत्को मैं अपने एक कोनेमें रखे हुए पड़ा हूँ ॥४२॥

(इस अध्यायके इधरके प्रायः २२ श्लोकोंमें ऐसी बातें आई हैं जिनके बारेमें कुछ कह देना जरूरी है। २०वेंमें पदार्थोंका आदि, मध्य, अन्त कहा है और ३२वेंमें सर्गोंका। यहाँ सर्गोंका अर्थ है सृष्टि। जितनी बार सृष्टि हुई है सभीसे यहाँ मतलब है। इसीलिये अन्तका अर्थ है प्रलय। मगर २०वेंमें एक ही सृष्टिके पदार्थोंसे तात्पर्य है। इसी प्रकार २५वेंमें महर्षि; २६वेंमें देवर्षि तथा ३७वेंमें मुनि आये हैं। ऋषि कहते हैं द्रष्टा या ज्ञानी (seer) को। वैदिक मंत्रोंके द्रष्टा और कर्त्ता ऋषि माने जाने हैं। मुनि कहते हैं मनन करनेवालोंको। दार्शनिक वाद-विवाद मुनियोंका ही काम है। ऋषि लोग तो सत्य बातें कह देते हैं। वे न तो विवादमें ही पडते और न विशेष तर्क-दलील देते हैं। देवर्षिकी बात कही जा चुकी है। सनक, सनन्दन आदि देवर्षि ही माने जाते हैं। २९वेंमें संयमनका अर्थ है जीवोंको सुधारनेके लिये दंड करना। ३८वेंमें दमनका अर्थ सुधार न होके दबाना या मिटाना ही है। २५वेंमें जपयज्ञको सब यज्ञोंसे श्रेष्ठ मान लिया है। तभी तो उसे भगवानका रूप बताया है। मगर “श्रेयान्द्रव्य” (४।३३) में ज्ञानयज्ञको ही उत्तम कहा है। असलमें ज्ञान वैसा यज्ञ नहीं है जैसे अन्य यज्ञ। आमतौरसे यज्ञ-व्यवहार होता है औरोंमें ही, न कि ज्ञानमें। बेशक सद्ग्रंथोंका पाठ वगैरह ज्ञान-यज्ञ है और है यह अन्य यज्ञों जैसा ही है। ऐसे ज्ञानयज्ञसे भी जपयज्ञ तो उत्तम हुई। जप तो मानसिक भी होता है। वह बिना मनकी एकछाताके हो सकता भी नहीं। इस प्रकार ध्यान या समाधि भी जपयज्ञमें आ जाती है। इसीलिये “ॐ मित्येकाक्षर ब्रह्म व्याहरन्” (१।१३) वाली बात समाधिमें ही आई है। यह भी बात है कि “श्रेयान्द्रव्य” (४।३३) में सिर्फ द्रव्ययज्ञोंसे ही ज्ञानयज्ञको श्रेष्ठ बताया है। मगर यहाँ तो सभी यज्ञोंसे जपयज्ञको उत्तम कहा है।

पवनका उल्लेख ३१वेंमें है और रामका भी। क्रियासे शुद्धि होती है। अग्नि, वायु, जल या मिट्टीसे ही शुद्धि होती है और ये सभी क्रियाशील हैं। इसीलिये शोधको या क्रियाशीलोंमें वायुको प्रधानता मानी गई है। इसी तरह रामका अर्थ दशरथपुत्र ही है, न कि परशुराम। यह ठीक है कि प्रसिद्ध शस्त्रधारी परशुराम ही माने जाते हैं। मगर उन्हें भीष्मने पछाडा था। दशरथपुत्र रामसे भी वह हारे थे। शस्त्रधारण क्षत्रियोंका ही काम है भी। इसीलिये दशरथपुत्र रामको ही यहाँ लेना ठीक है। उम समय यह काम ब्राह्मणोंके लिये उचित नहीं माना जाता था, यह भी इससे सिद्ध हो जाता है।

वेदोंमें सामवेदकी प्रधानताकी बात २२वेंमें और ३५वेंमें वृहत्सामकी बात है। यह ठीक है कि ऋग्वेद सबसे प्राचीन है। मगर साम तो गान है। मालूम होता है यह ज्ञान उस समय ज्यादा प्रचलित था। इसीलिये सामगानके यज्ञायज्ञी,

बृहत्, रथन्तर आदि अनेक प्रकारोंका भी उल्लेख इशारेसे करके उन सबोंमें बृहत्सामको ही श्रेष्ठ माना है। सामकी ही प्रसिद्धि उस समय थी, यही इससे सिद्ध होता है।

हाँ यहाँ जो “तेजस्तेजस्विनामहम्” (१०।३६) कहा है वही सातवें अध्याय (७।१०)में भी ज्योंका त्यों आया है। वहाँ का प्रसंग देखनेसे पता चलता है कि वह लड़ने-भिड़नेवाला तेज नहीं है। क्योंकि लड़क़ेमें काम तथा राग होते ही हैं और वहाँ इसीकी रोक है। फलतः ब्रह्मतेज या ब्रह्मवचंस आदिसे ही वहाँ मतलब है। क्षत्रियादिमें भी यह तेज होता ही है। हाँ, यहाँ लड़ने-भिड़नेवाले ही तेजसे तात्पर्य है, पूर्वपिरसे यही पता लगता है।

३४वेंमें जो कीर्त्ति आदिको स्त्री कहा है उससे पता चलता है कि कभी ये आदर्श स्त्रियाँ ही थी जिन्हे आज निगुणके रूपमें ही माना जाता है। पुराणोंमें ये दक्ष प्रजापतिकी पुत्रियाँ मानी गई हैं। चाहे जो हो, पहले ये आदर्श स्त्रियाँ अवश्य थीं। इससे यह भी इशारा है कि साधारण स्त्री-समाज उस समय ऊँचा न था। यही कारण है कि “स्त्रियो वैश्या” (९।३२) में आमतौरसे स्त्रियोंको नीच कहा है।

३३वेंमें द्वन्द्वसमासको ही औरोंसे अच्छा कह दिया है। इसमें जितने पद मिले होते हैं सभीके अर्थ प्रधान होते हैं। अन्य समासोंकी तरह कोई किसीका विशेषण या अप्रधान नहीं होता है। शायद इसीसे उसे पसन्द किया हो। या इसका नया-नया अन्वेषण होनेसे उस समय यही ज्यादा प्रसिद्ध रहा हो, कौन कहे? यह ठीक है कि द्वन्द्व तो दुनियाका नियम है और इसे सहर्ष स्वीकार करनेवाले ही प्रगति करते हैं। संभवतः यहाँ यही आशय हो भी।

३०वेंमें गिननेवालोंमें काल या समयको बड़ा माना है। वैसी गिनती और हिसाब सचमुच कोई नहीं कर पाता। आप सोये रहें या जगे। उसका हिसाब ठीक चलता रहता है। वह हिसाब पूरा होते ही पदार्थोंका पकना, तैयार होना, सूखना, खत्म होना बगैरह होता रहता है। यह काम क्षणभर भी नहीं रुकता। मगर ३३वेंमें जो अक्षय कालकी बात कही गई है वह पहलेकी तरह किसीकी अपेक्षावाला काल नहीं है। यहाँ तो स्वतन्त्र रूपसे कालको भगवानका रूप ही माना है।

३६वेंमें जो व्यवसाय और सत्त्वकी बात है उसमें व्यवसायका अर्थ है दृढ़ निश्चय तथा तन्मूलक उद्योग। इसी प्रकार सत्त्वका अर्थ सत्त्व गुण भी है और तन्मूलक बल भी। यह बल लड़नेवालोंका ही है, न कि सातवेंकी तरह काम-राग-शून्य।

यहाँ उपसंहारमें “यच्चापि सर्व” (१०।३९) में जो कुछ कहा है सातवेंमें “बीजं मां” (७।१०) में भी वही है। ठीक ही है। उपसंहार तो सर्वत्र एक ही होगा न ?

“मासानां मार्गशीर्षः” (१०।३५) में जो मार्गशीर्षको और महीनोंसे श्रेष्ठ कहा है उसकी बड़ी महत्ता है। इससे अन्वेषण करनेवालोंने यह अर्थ निकाला है कि उस समय या उसके पूर्व सालका आरम्भ मार्गशीर्षसे ही होता था। जैसे आज वर्षके आरम्भके बारेमें चैत्रकी स्मृति बनी है और रंग, होली आदिके द्वारा उसे याद करते हैं। बंगाली लोग वैशाखकी ही स्मृति महीने भर गा-बजाके जगाते हैं। मेघकी संक्रातिकी स्मृति तो सभी हिन्दू मानते हैं। वही बंगलाका वैशाख है। असलमें यह त्रिषय गहन है। हरेक महीनोंके नाम नक्षत्रोंके नामोंसे ही बने हैं। पाणिनीय व्याकरणका “सास्मिन्पौर्णमासीति” (४।२।२१) सूत्र भी यही कहता है। इसके सिवाय सालके ही नाम समा वर्ष, शरद आदि भी हैं। जब दिन रात सम या बराबर होते होंगे तभी किसी समय वर्षका आरम्भ होता होगा। इसी प्रकार वर्षाके श्रीगणेशके समय या शरद ऋतुमें भी कभी शुरू होता होगा। मगर यह स्वतन्त्र विषय भविष्यके लिये रहे।

४१वें श्लोकमें ‘विभूतिमत्’ शब्द आनेसे विभूतिके मानो केवल पदार्थ न होके चमत्कार-युक्त पदार्थ है। इसलिये विभूतिमें भी योगी आ जाना है। मगर वास्तविक योग आगे है। आगे ग्यारहवें अध्यायके ४७वें श्लोकमें विराट् रूप दिखाके कहेंगे भी कि मने अपने योगसे, “आत्मयोगात्”, इसे दिखाया है।

इति० विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥१०॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका विभूतियोग नामक दसवाँ अध्याय यही है।



ग्यारहवाँ अध्याय

अर्जुनने दशवें अध्यायमें जो विराट् रूपका विस्तृत विवरण सुना उससे उन्हें ऐसी आतुरता हुई कि उसे जल्दसे जल्द आँखोंसे देखनेको लालायित हो उठे। चुनचुनके प्रायः सभी पदार्थोंको भगवानका रूप बताना तो केवल कहनेकी एक रीति है। चमत्कार-युक्त पदार्थों पर ही तो पहले दृष्टि जाती है और एक बार जब उन्हें परमात्माका रूप मान लिया, जब एक बार उनमें वह भावना हो गई, तब तो आसानीसे सभीमें वही भावना हो सकती है। कहनेका कौशल यही है कि इस बुद्धिमत्तासे बातें बतायें कि कुछी बातें कहनेसे काम चल जाय और सुननेवाला बाकियोंको खुदबखुद समझ जाये। कहते हैं कि किसीने दूसरेसे पूछा कि तुम्हारा क्या नाम है? उत्तर मिला कि तिनकौड़ी। फिर प्रश्न हुआ कि बापका? जवाब मिला छकौड़ी। इसके बाद तो पूछनेवालेने स्वयमेव कह दिया कि बस, ज्यादा कहनेका काम नहीं। अब तो मैं खुद तुम्हारे सभी पुरुषों तकके नाम जान गया। क्योंकि इसी प्रकार दूना करता चला जाऊँगा। ठीक वही बात यहाँ भी हुई है। जब सिंहको भगवान मान लिया, तो शेष पशुओंको भगवानसे अलग माननेके लिये कोई दार्शनिक युक्ति रही नहीं जाती। सभी तो एकसे हाड़-मास-वाले हैं। यही बात अन्य पदार्थोंमें भी लागू है। इस प्रकार चुनेचुनाये पदार्थोंके नाम लेनेसे ही सबोंका काम हो गया। यह भी बात है कि आग्विर जब आँखोंसे प्रत्यक्ष देखनेका मौका आये तो सबोंको जुदाजुदा देखना असम्भव भी है। थोड़ेसे चुने पदार्थोंको ही देखते-देखते तो परीशानी हो जायगी। लाखों तरहके पदार्थ जो ठहरे। इसलिये नमूनेके रूपमें जिन्हें दसवेमें गिनाया है ग्यारहवेंमें उन्हीको देखनेमें आसानी होगी, मजा भी आयेगा और बात दिलमें बैठ भी जायगी कि ठीक ही तो कहते हैं। जैसा कहा वैसा ही देखते भी तो है। जरा भी तो फर्क है नहीं। नहीं तो सबोंका देखना असम्भव होनेसे नाहककी परीशानी (Confusion) हो जाता और काम भी वैसा नहीं बनता।

इसीलिये आगे अर्जुनने स्वयमेव कह दिया है कि भगवन्, आप जो कहते हैं वह अक्षरशः सही है। इसमें शकशुभकी गुंजाइश है नहीं। हाँ, कभी यही रह गई है कि जरा इन्हें आँखों देख नहीं लिया है। तो क्या देख सकना हूँ? यदि हाँ, तो बड़ी कृपा हो, अगर आप दिखा दें। इस कथनसे और चटपट प्रश्न कर देनेसे भी उनकी आतुरताका पता चल जाता है। जो देखा नहीं, सुना है, उसको देख लेना ही काफी है, यही उनका आशय है। इससे अब तकके मनकी पुष्टि होके

निदिध्यासनमें प्रत्यक्ष सहायता भी हो जायगी । फिर तो स्वतंत्र रूपसे युद्धके बाद अर्जुन यही काम कर सकेंगे । ग्यारहवें अध्यायके पढ़नेसे पता चलता है कि कोई विशेषज्ञ अपनी प्रयोगशाला (Laboratory) में बैठके उन्हीं बताई बातोंका प्रयोग (experiment) शिष्योंके सामने कर रहा है । ताकि उन्हें वे बखूबी हृदयंगम कर लें, जिन्हें अबतक समझाता रहा है । अर्जुनको शक था कि भला ये चीजे देख सकेंगे कैसे ? इसीलिए उसने कहा भी । जनमाधारण भी तो यही मानते हैं कि भला कहीं दो हवाओं—ऑक्सीजन तथा हाईड्रोजन—के संमिश्रणसे ही पानी बन सकता है । मगर प्रयोगशालामें जब उनकी आँखोंके सामने विलक्षण आला और यन्त्र लगाके प्रत्यक्ष दिखाया जाता है तब मान जाते और आश्चर्यमें डूब जाने हैं । अर्जुनकी भी वही दशा हुई । आश्चर्यचकित होनेके साथ ही वह घबराया भी । क्योंकि यहाँ भयङ्कर और बोभत्स दृश्य भी सामने आ गये जो दिल दहलानेवाले थे । “दिव्यं ददामि ते चक्षुः”, “न तु मा शक्यसे” (११।८) के द्वारा कृष्णने दिखानेके पहले अर्जुनको दिव्य दृष्टि क्या दी, मानों कोई विलक्षण आला या यन्त्र आँखों पर लगा दिया ।

हाँ, तो देखनेकी ही आतुरतासे चटपट—

अर्जुन उवाच

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽग्रं विगतो मम ॥१॥
भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥२॥

अर्जुन बोल उठा—मेरे ऊपर दया करके आपने अध्यात्म नामक जो परम गोपनीय बात कही है उससे मेरा यह मोह तो खत्म हो गया । हे कमलनयन, मैंने आपके मुखसे पदार्थोंके उत्पत्ति-प्रलय विस्तारके साथ सुने और आपका विकार-शून्य माहात्म्य भी (सुन लिया) ।१।२।

एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ।
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥३॥
मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
योगेश्वर तन्नो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥४॥

हे परमेश्वर, हे पुरुषोत्तम, जैसा आप कहते हैं वह तो ठीक ही है । (अब केवल) मैं आपका वह ईश्वरीय रूप देख लेना चाहता हूँ । प्रभो, यदि आप ऐसा मानते हों कि मैं उसे देख सकता हूँ तो, हे योगेश्वर, अपना अविनाशी रूप मुझे दिखाइये ।३।४।

यहाँ प्रसंगसे एक बात कह देनी है। अब तो अर्जुनने मान लिया कि कृष्णका जो कुछ भी अपने बारेमें कहना है वह अक्षरशः सही है, उसमें जरा भी शक नहीं है। और कृष्णने अपने अवतारकी बातके साथ ही यह भी तो कही दिया है मुझे मनुष्य शरीरधारी समझ जो लोग मेरा तिरस्कार करते हैं वह बिगड़े दिमाग-वाले बदबख्त लोग ही हैं। इतना ही नहीं। “यद्यदाचरति श्रेष्ठः” (३२१-२६) आदि श्लोकोंमें उनने इस बात पर बहुत और दिया है कि मैं स्वयमेव सभी कर्म इसीलिये करता हूँ कि मेरी देखादेखी जनसाधारण भी ऐसा ही करें। नहीं तो यदि मैं उलटा करूँ तो वह भी वैसा ही करेंगे। क्योंकि उनके पास सभझ तो होती नहीं कि तर्क-दलील करके अपने फ़ायदेकी बातें करें। वे तो आँख मूँदके यही सोचते हैं कि जब खुद कृष्ण ही ऐसा करते हैं तो हम क्यों न करें ? यह जरूर ही अच्छा काम होगा। नतीजा यह होगा कि मेरे चलते सारी दुनिया चौपट हो जायगी।

इससे गोपियोंके साथ रासलीलावाली बात बिल्कुल ही बेबुनियाद और निराधार सिद्ध हो जाती है। भला, जो महापुरुष औरोंके बारेमें और अपने बारेमें भी इतनी सख्तीसे बातें करे कि लोगोंको जरा भी विपथगामी होनेका मौका हमें अपने आचरणोंके द्वारा नहीं देना चाहिये, वही ऐसा जघन्य और कुत्सित कार्य कभी करेगा, यह दिमागमें भी आनेकी बात है क्या ? जो लोग ऐसी वाहियात बातोंके समर्थनमें लचर दलीलें पेश किया करते हैं उन्हें गीताके इन वचनोंको जरा गौरसे पढ़ना और इनके अर्थको समझना चाहिये। तब कहीं बोलनेकी हिम्मत करनी चाहिये। हमने जो इन श्लोकोंके स्पष्टीकरणमें बहुत कुछ लिखा है उससे उनकी भी आँखें खुल जायँगी, यह आशा कर सकते हैं। गोपियाँ वेदकी ऋचायें थीं, अनन्य भक्त थीं आदि आदि जो कल्पनायें की जाती हैं और इस तरह बालकी खाल खींची जाती है उसमें पहले यह क्यों नहीं सोचा जाता है कि इतनी गहरी और बारीक बातें क्या जनसाधारण समझ सकने हैं ? और अगर यही बात होती तो फिर यह कहनेकी क्या जरूरत थी कि वे तो हमारी देखादेखी ही करेंगे और चौपट हो जायँगे ? तब तो कृष्ण चाहे जो भी करते। फिर भी लोग कभी पथ-भ्रष्ट होते ही नहीं।

बस अर्जुनका यह कहना था और कृष्णने अपना नाटक फ़ौरन ही फँला ही तो दिया। वे तो पहलेसे ही इसके लिये तैयार बैठे थे कि आखिरी काम यही करना होगा। उनके जैसा विज्ञ सूक्ष्मदर्शी भला ऐसा समझे क्यों नहीं ? इसीलिये—

श्रीभगवानुवाच

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतानि च ॥५॥

श्रीभगवान् कहने लगे—हे पार्थ, मेरे सैकड़ों (और) हजारों तरहके बहुरंगी, अनेक आकारवाले दिव्य रूपोंको देख लो ।५।

अजुंन पीछे कहीं घबरा न जाये, इसीलिये उसे पहले ही सजग कर देते हैं कि अजीब चीजें देखनेको मिलेंगी, जो कभी दिमागमें भी नहीं आई होंगी ।

पश्यादित्यान्वसून् रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
 बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥६॥
 इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
 मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥७॥
 न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
 दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥८॥

हे भारत, (द्वादश) आदित्यों, (आठ) वसुओं, (एकादश) रुद्रों, दोनों अश्विनी-कुमारों, (तथा उनचास) मरुतोंको देख लो (और) पहले कभी न देखे बहुतेरे आश्चर्यजनक पदार्थ भी देख लो । हे गुडाकेश आज यही पर मेरे शरीरमें ही चराचर जगतको एक ही जगह देख लो और जो कुछ और भी देखना चाहते हो (सो भी देख लो) । लेकिन अपनी इन्ही आँखोंसे तो मुझे (उस तरह) देख सकते नहीं । (अतः) तुम्हें दिव्य दृष्टि दिये देता हूँ । (फिर बेखुटके) मेरा ईश्वरी योग या कश्मि देख लो ।६।७।८।

यहाँ सातवें श्लोकमें ज. यह कहा है कि और भी जो कुछ देखना चाहने हो देख लो, “यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि”, उसका मतलब यही मालूम पड़ता है कि अजुंनने जो शुरूमें ही कहा था कि यह भी तो निश्चय नहीं कि हमी जीतेंगे या वही लोग, उसको कृष्ण भूले नहीं है और इशारेमें ही कह देते हैं कि यह भी अपनी आँखों देख लो कि कौन जीतेगा । मचमुच आगे जो यह दिखाई पडा कि भीष्मादि सभी भगवानके मुँहमें घुसे जा रहे हैं वह तो नई बात ही थी न ? उसकी तो अब तक चर्चा भी नहीं हुई थी । वह बात अजुंनके मनमें थी जरूर । इसीलिये तो उसने शक जाहिर किया था । ताहम उसकी खुली चर्चा हुई न थी । फिर भी देखनेको वह भी मिली । पूछनेपर कृष्णने आगे कहा भी कि सबोंका संहार करने चला हूँ ।

संजय उवाच

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ।
 दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥९॥

संजयने (धृतराष्ट्रसे) कहा—हे राजन्, महायोगेश्वर कृष्णने ऐसा कहके

चटपट अर्जुनको (अपना इस तरहका) विलक्षण ईश्वरीय रूप दिखा ही तो दिया ।१।

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥१०॥

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥११॥

उस रूपमें बहुत ज्यादा मुँह और आँखें हैं, बहुतेरी निराली दर्शनीय बातें हैं, बहुतसे दिव्य अलंकार हैं, अनेक प्रकारके दिव्य (एवं) सजे सजाये हथियार हैं, दिव्य मालायें (तथा) वस्त्र सजे हैं, दिव्य सुगन्धित पदार्थोंका लेप लगा है । वह सब तरहसे आश्चर्यमय, दिव्य, अनन्त और विश्व-व्यापक है ।१०।११।

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥

अगर एक ही साथ आकाशमें हजार सूर्य निकल पड़ें तो उनका जो प्रकाश हो वही (गायद) उस महात्माकी प्रभाके जैसा हो सकता है ।१२।

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥१३॥

वहाँ उस समय देवताओंके भी देवता कृष्णके शरीरमें अर्जुनको एक ही जगह समूचा संसार अनेक रूपमें विभक्त दिखाई पड़ा ।१३।

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिरभाषत ॥१४॥

अब तो धनंजय—अर्जुन—के रोंगटे खड़े हो गये (और) वह आश्चर्यमें डूब गया । (फिर) सर झुका भगवानको प्रणाम करके हाथ जोड़े हुए कहने लगा ।१४।

अर्जुन उवाच

पश्यामि देवांस्तव देव देहे सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान् ।

ब्रह्माण्मोशं कमलासनस्थमृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥

अर्जुन कहने लगा—हे देव, आपके देहके भीतर सभी देवताओंको, विभिन्न पदार्थोंके संघोंको, कमलके आसनपर बैठे सबोंके शासक ब्रह्माको, सभी ऋषियोंको और अलौकिक सर्पोंको देख रहा हूँ ।१५।

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं पश्यामि त्वां सर्वतोऽनंतरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तर्वादि पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥

आपके अनेक बाहु, पेट, मुँह (एवं) आँखोंसे युक्त अनन्तरूपको ही चारों ओर देख रहा हूँ। हे विश्वेश्वर, हे विश्वरूप, न तो आपका अन्त, न आदि और न मध्य ही देख पाता हूँ। ११६।

किरीटिनं भदिनं चक्रिणं च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्नम् ।

पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ताद्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥१७॥

मुकुट, गद्दा और चक्र धारण किये, तेजकी राशि, चारों ओर प्रकाश फैलाये, जिसपर नजर टिक न सके ऐसा, सब तरफ दहकते सूर्य एवं अग्निके समान देदीप्यमान और अपरम्पार आपहीको देखता हूँ। १७।

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥१८॥

तुम्हीं जानने योग्य परम अक्षर अर्थात् ब्रह्म (हो), तुम्हीं इस विश्वके आखिरी आधार (हो), तुम्हीं विकारशून्य हो, सनातनधर्मके रक्षक हो (और) मेरे जानते तुम्हीं सनातन पुरुष हो। १८।

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तहताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥१९॥

आदि, मध्य, अन्त—तीनों—से रहित, अनन्त शक्तिशाली, अनन्त बाहुवाले, चन्द्र-सूर्य जिसके नेत्र हों, दहकती आग जैसे जिसके मुख हों और जो अपने तेजसे इस विश्वको तपा रहा हो, मैं आपको ऐसा ही देख रहा हूँ। १९।

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च मर्वा ।

दृष्ट्वाद्भुतं रूपमुग्रं तवेदं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥२०॥

आकाश और जमीनके बीचकी इस जगहको और सभी दिशाओंको भी अकेले आप हीने घेर रखा है। इमीलिये, हे महात्मन्, आपके इस उग्र रूपको देखके सारी दुनिया काँप रही है। २०।

अमी हि त्वा सुरसंधा विशन्ति केचिद्भोताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।

स्वस्तोत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंधाः स्तुवान्ते त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥२१॥

देखिये न, (कुछ) देवताओंके झुंड आपके भीतर घुसे जा रहे हैं, (और) कुछ मारे डरके हाथ जोड़े प्रार्थना कर रहे हैं। महर्षियों एवं सिद्धोंके दल (भी) 'स्वस्ति हो'की पुकारके साथ बहुत ज्यादा स्तुतियोंके द्वारा आपका गुणगान कर रहे हैं। २१।

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।

गन्धर्वयक्षामुरसिद्धसंधा वीक्षन्ते त्वां विस्मिताश्चैव सर्वे ॥२२॥

जो भी रुद्र, आदित्य, वसु, साध्य, विश्वदेव, दोनों अश्विनीकुमार, मरुत, पितर तथा गन्धर्वों, यक्षों एवं असुरोंके गिरोहके गिरोह हैं सभी विस्मित होके आप हीको देख रहे हैं ।२२।

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूष्पादम् ।

बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥२३॥

हे महाबाहु, बहुत मुँहों तथा नेत्रोंवाला, अनेक बाहुओं, जंघों एवं पाँवोंसे युक्त, बहुतेरे पेटवाला और बहुतसी डाढ़ोंके करते भयंकर यह तुम्हारा विशाल रूप देखके लोग घबराये हुए हैं और मैं भी व्यथित हूँ ।२३।

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विदामि शर्मं च विष्णो ॥२४॥

हे विष्णो, आकाश चूमते हुए, चकमक, रंगबिरंगे, गुँह फैलाये तथा जलते हुए लम्बे नेत्रोंसे युक्त आपको देखके मेरी आत्मा दहल उठी है और मुझमें न तो धैर्य है और न चैन ।२४।

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसंज्ञिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शर्मं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥२५॥

डाढ़ोंके करते विकराल (तथा) प्रलयकालकी अग्निके समान (दहकते) हुए आपके मुँहोंको देखके ही मुझे न तो दिशायें सूझती हैं और न चैन ही मिल रहा है । (इसलिये) हे देवेश, हे जगदाधार, प्रसन्न हो जाइये—कृपा कीजिये ।२५।

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंचैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथसौ सहास्मदीयैरपि याधमुख्यैः ॥२६॥

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमांगैः ॥२७॥

राजाओंके गिरोहके साथ ही ये सभी धृतराष्ट्रके बेटे आपके भीतर—पेटमें—तेजीसे घुसे जा रहे हैं । भीष्म, द्रोण और यह कर्ण भी हमारे दलके प्रमुख योद्धाओंके साथ, डाढ़ोंसे विकराल दीखनेवाले आपके भयंकर मुँहोंमें, तेजीसे दौड़े जा रहे हैं । किसी-किसीकी तो यह हालत है कि दाँतोंके बीचमें ही सट गये हैं और उनके सर चूर्ण-विचूर्ण नजर आ रहे हैं ।२६।२७।

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिज्वलन्ति ॥२८॥

जिस तरह नदियोंकी बहुतसी तेज धारायें समुद्रकी ही ओर दौड़ी चली जाती हैं, उसी तरह आपके धक्धक् जलते मुखोंमें नरलोकके ये वीर बाँकुड़े घुसे जा रहे हैं ।२८।

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं प्लुङ्गा विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तथापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥

जिस प्रकार खूब तेज आगमें फतिगे बड़ी तेजीसे घुस मरते हैं, वैसे ही आपके मुखोंमें ये लोग भी बड़ी तेजीसे घुस रहे हैं । २९।

लेलिह्यसे ग्रसमानः समंताल्लोकान्समग्रान्वदनेर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥३०॥

(और) आप अपने जलते मुँहोंमें चारों ओरसे सभी लोगोंको निगलके जीभ चाट रहे हैं ! हे विष्णो, आपकी उग्र प्रभाएँ अपने तेजसे समस्त जगत्को घेरके खूब तप रही हैं । ३०।

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥३१॥

हे देवताओंमें श्रेष्ठ, मैं आपको प्रणाम करता हूँ, आप प्रसन्न हों (और भला) बतायें तो (सही कि) यह उग्र रूपवाले आप हैं कौन ? मैं आदि (पुरुष) आपको जानना चाहता हूँ । क्योंकि आपको क्या करना मंजूर है यह मैं जान नहीं पाता हूँ । ३१।

श्रीभगवानुवाच

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहृत्मिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥३२॥

श्रीभगवान कहने लगे—मैं लोगोंका संहार करनेवाला मोटा-ताजा काल हूँ (और) यहाँ लोगोंका संहार करनेमें लगा हूँ । (इसीलिए) तुम्हारे बिना भी—तुम कुछ न करो तो भी—परस्पर विरोधी फौजोंमें जितने योद्धा मौजूद हैं (सभी) खत्म होंगे ही । ३२।

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुङ्क्व राज्यं समृद्धम् ।

मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥३३॥

इसलिये, हे सव्यसाची (अर्जुन), तुम तैयार हो जाओ, यश लूट लो (और) शत्रुको जीतके समृद्धियुक्त राज्य (का सुख) भोगो । मैंने तो इन्हें पहले ही मार डाला है । (अतएव) केवल एक बहाना बन जाओ । ३३।

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यानपि योधवीरान् ।

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यधिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥

मेरे हाथों (पहले ही) मरेमराये द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण तथा अन्यान्य

बीरबाकुड़ोंको तुम मार डालो, घबराओ मत (और) लड़ो । युद्धमें शत्रुओंको (जल्द) जीतोगे ।३४।

संजय उवाच

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिवेपमानः किरीटी ।
नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥

(तब) संजय (धृतराष्ट्रसे) बोला—किरीटी (अर्जुन) कृष्णकी यह बात सुनके हाथ जोड़े कांपता हुआ कृष्णको नमस्कार करके अत्यन्त भयके साथ हँसे गलेसे पुनरपि कहने लगा ।३५।

अर्जुन उवाच

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसंघाः ॥३६॥

अर्जुन बोला—हे हृषीकेश, (यदि) आपके गुणगानसे संसार हर्ष-प्रफुल्लित होता और अनुरागी बनता है (तो) ठीक ही है (और अगर) राक्षस लीग (आपके) डरसे इधर-उधर भागते फिरते हैं तथा सिद्ध लोगोंके सभी संघ (आपका) अभिवादन करते हैं (तो यह भी उचित ही है) ।३६।

कस्माच्च ते न नमेरन् महात्मन् गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।
अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यतु ॥३७॥

हे महात्मन्, गुरुओंके भी गुरु (और) ब्रह्माके (भी) आदि कारण तुम्हें वे प्रणाम क्यों न करे ? हे अनन्त, हे देवेश, हे जगन्निवास, स्थूल (एवं) सूक्ष्म (तथा) उससे भी परे जो अक्षर ब्रह्म है वह तुम्हीं हो ।३७।

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥३८॥

तुम आदि देव (और) सनातन पुरुष (हो), तुम्हीं इस विश्वके परम आधार (हो), तुम्हीं ज्ञाता, ज्ञेय और परम ज्योतिस्वरूप (हो) । हे अनन्तरूप, तुमने विश्वको व्याप लिया है ।३८।

वायुर्यमोऽग्निवरुणः शशांकः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽतु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥

वायु, यम, अग्नि, वरुण, चन्द्रमा, प्रजापति—ब्रह्मा, कश्यप, दक्ष आदि—और उनको भी दादा हो । आपको हजार बार नमस्कार है और पुनरपि आप हीको बार-बार नमस्कार है ।३९।

यहाँ प्रजापतिका अर्थ ब्रह्मा, ब्रह्म, मरीचि, कश्यप आदि सभी हैं। एकवचन कहनेमें कोई हर्ज नहीं है। तभी तो सभी लिये जायेंगे, न कि खास तरहसे एकाध ही। यह कहना कि ये ब्रह्माके बेटे हैं गलत बात है। मनु, सप्तर्षि आदिकी ही तरह ये सभी मानस हैं। मनु आदि भी प्रजापति ही हैं। सबको भगवानने संकल्पसे ही पैदा किया। ब्रह्माको पितामह भी कहते हैं और वह प्रजापतियोंमें ही आ गये। इसीलिये भगवानको ही प्रपितामह या उनका दादा कहा है।

नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्वं ।

अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥

हे समस्त जगत्स्वरूप, आपको आगेसे नमस्कार, पीछेसे नमस्कार, और सब ओरसे नमस्कार है। आप अनन्तवीर्य तथा अमित पराक्रमवाले हैं। आप ही सभी पदार्थोंके रगरगमें व्याप्त हैं। इसीलिये सभीके स्वरूप ही हैं। ४०।

वीर्य कहते हैं वीरता या शक्तिको, सामर्थ्यको। उसके अनुसार आगे बढ़ने या कामको पराक्रम कहते हैं।

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥

साथी समझके (और) आपकी महिमाको इस तरह न जानके (कभी) जो आपको अपमानके रूपमें हे कृष्ण, हे यादव, हे साथी इस तरह मैंने प्रमादसे या प्रेमके चलते ही कह दिया हो, और हे अच्युत, हँसी-मजाकमें जो घूमने-फिरने, सोने, बैठने या भोजनके समय अकेलेमें या लोगोंके सामने आपका अपमान कर दिया हो, उसके लिये अपरम्पार महिमावाले आपसे क्षमा चाहता हूँ। ४१। ४२।

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरोयान् ।

न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रनिमप्रभाव ॥४३॥

हे संसारभरमें अतुल प्रभाववाले, तुम इए चराचर संसारके पिता हो, पूज्य (हो), (और) गुरुके भी गुरु (हो)। तुम्हारी बराबरीका तो कोई हई नहीं, बड़ा कोई कैसे होगा? ४३।

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कार्यं प्रमादये त्वामहमीशमोडयम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥४४॥

इसीलिये साष्टांग प्रणाम करके ईश्वर और स्तुति-योग्य आपको खुश करना चाहता हूँ। हे देव, जैसे पुत्रका अपराध पिता, साथीका साथी और स्त्रीका पति क्षमा कर देता है वैसे ही—आप मेरी भूलें भी क्षमा कर दें। ४४।

यहाँ उत्तराद्धमें 'प्रियायाः'का 'अर्हसि'के साथ सम्बन्ध होनेपर व्याकरणके अनुसार 'प्रियाया अर्हसि' यही होना चाहिये, न कि सन्धिके करते अकार विलुप्त हो जायगा, या 'प्रियाया'के 'या'के आकारमें मिल जायगा। किन्तु गीतामें तो ऐसा बहुत बार हुआ है। और तो और, इसीसे तीन ही श्लोक पढ़ले हे सखे इतिका हे सख इतिकी जगह हे सखेति कर दिया है। वहाँ 'भी ठीक इसी तरहका नियम लागू है। मगर इसकी पर्वी गीता उतनी नहीं करती। स्मरण रखना चाहिये कि गीताका समय मान्य उपनिषदोंके ही आसपास है और उनमें ऐसा पाया ही जाता है। लेकिन कुछ लोग इसीको प्राचीन भाष्यकारोंकी भारी भूल मानते और 'प्रियायार्हसि' में षष्ठीकी जगह चतुर्थी मानके 'प्रियाय-अर्हसि' ऐसी सन्धि करते हैं। काफी लेक्चर भी उनमें दे डाला है। किन्तु वे इतना भी न सोच सके कि पिता-पुत्र और साथी-साथीके दो विशेष दृष्टान्त देनेके बाद प्रियको प्रिय माफी दे यह कहना कैसे उचित होगा। हाँ, यदि 'प्रियः'-की जगह 'प्रिय' ऐसा सम्बोधन होता, तब शायद 'हे प्रिय'के लिये 'प्रिय' कह देनेसे काम चल सकता। लेकिन यहाँ तो सो है नहीं। अर्जुन अपनेको पुत्र न कहके प्रिय कहे यह भी ठीक नहीं। सखा आदिकी बातके लिये तो माफी मांगी चुका है।

यहाँ दो या तीन 'इव'की भी बात नहीं उठ सकती है। ऐसा तो बार-बार मिलेगा कि ऐसे मौकोंपर तीनकी जगह एक ही या दोई शब्द आते हैं। स्त्रियोंका दृष्टान्त आलंकारिक नहीं है, किन्तु वस्तुस्थिति है। जो माफी पुत्र या साथीको भी नहीं दी जाती वह स्त्रीको दो जाती है, बशर्त्ते कि वह प्रिया हो और उसमें दिल लगा हो। इसीलिये उसका दृष्टान्त दिया है। ऐसा भी होता है कि पुत्रको भी जो माफी नहीं मिलती वह साथीको मिलती है। इसीलिये क्रमशः ऊँचे दर्जेके दृष्टान्त आये हैं।

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥

जो कभी न देखा था उसे देखके मेरे रोंगटे खड़े हो गये हैं और भयसे मेरा मन व्याकुल है। (इसलिये) हे देव, हे देवेश, हे जगन्निवास, कृपा कीजिये (और) वही (पुराना) रूप मुझे फिर दिखाइये। ४५।

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥४६॥

(अभी) जो आप मुकुट (एवं) गदा लिये (तथा) चक्रधारी बने हैं (उसकी जगह) मैं आपको पहले हीकी तरह देखना चाहता हूँ। हे चतुर्भुज, हे स्वामिन्, हे सहस्रबाहु, हे विश्वमूर्ति, (आप) वही (पुराना) रूप बन जाइये। ४६।

इन दो श्लोकोंके पदविन्यासको देखके और उसपर पूरा गौर न करके बहुतेरे टीकाकार धोकेमें पड़ गये हैं। फलतः उनने यह अर्थ कर लिया है कि आप किरीट, गदा और चक्र लिये चतुर्भुज रूप बन जाइये, यही अर्जुन चाहता है। परन्तु आगे जब कृष्णने अपना विराट् रूप हटाके अर्जुन की इच्छा पूर्ण कर दी है, तो ५१वें श्लोकमें अर्जुन जो यह कहता है कि आपका सीधा-सादा मनुष्य रूप देखके अब कहीं मुझे होग हुआ है और मेरा मिजाज ठीक हुआ है, वह कैसे संगत होगा ? चतुर्भुज रूप तो मनुष्यका था नहीं और न चक्रधारी ही। किसने कहा, कहा कि किरीट और गदाधारी रूप आदमीका होता है और कृष्णका भी वही रूप था ? कहा जाता है कि जन्मके समय ही उनने ऐसा रूप देवकी वसुदेव-को दिखाया था। मगर उसे फौरन हटाना पड़ा। यही नहीं, “किरीटिनं गदिनं” (११।१७) आदिसे तो स्पष्ट ही है कि विराट् रूप ही ऐसा था। फिर अर्जुन उभे ही कायम रखनेको कैसे कहता ? उसे ही देखके तो उसके देवता कूच कर गये थे न ? और जो रूप सामने ही था उसे ‘वह’ या ‘उसी तरह’का कहना कैसे उचित था ? उसे तो ४७वेंमें ठीक ही यह—इदम्—कहा है। ‘यह’के मानी ही है मौजूद या हाजिर। ‘वह’—तेनैव, तदेव—और ‘उसी तरह’—तथैव—तो सामनेकी चीजको न कहके परोक्ष या दूरकी चीजको ही कहते हैं। और सच कहिये तो कृष्णका सीधासादा आदमीवाला रूप ही उस वक्त सामने न था। अर्जुन उसे ही देखनेको परीशान भी था।

इसीलिये हमने अर्थ किया है कि जो अभी किरीट, गदा चक्रको धारण करनेवाला आपका रूप है उसे ही पुराने और आदमीके रूपमें देखना चाहता है। क्योंकि यह आदमीका न होके भगवान्का ही रूप है। इसमें ‘तथा’ और ‘तेनैव’ भी ठीक बैठते हैं। यही वजह है कि हमने ‘चतुर्भुजेन’ शब्दको एक न मानकर दो—चतुर्भुज + इन—माना है और ‘सहस्रबाहो’ तथा विश्वमूर्त्ते की ही तरह इन दोनोंको भी सम्बोधन ही माना है। ‘इन’ शब्दका अर्थ है स्वामी और श्रेष्ठ। इस तरह हे चतुर्भुज, हे स्वामिन्, ऐसा अर्थ हो जाता है। एक यही शब्द कठिनाई पैदा करता था और वही अब दूर हो गई।

इसपर—

श्रीभगवानुवाच

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात्।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम्॥४७॥

श्रीभगवान् कहने लगे—हे अर्जुन, (तेरे ऊपर) प्रसन्न होके ही मैंने तुझे

अपनी सामर्थ्यसे यह (वही) तेजमय, अनन्त, मूलभूत, विलक्षण विश्वरूप दिखाया है जिसे तुझसे अन्य (किसी) ने भी पहले देखा न था ।४७।

न वेदयज्ञाध्ययनेनं दानेनं च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः ।

एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीरे ॥४८॥

हे कुरुवीर शिरोमणि, न वेद (पढने) से, न यज्ञ (करने) से, न (सद्ग्रंथोंके) अध्ययनमे, न दानमे, न अन्य क्रियाओसे (और) न कठिन तपस्याओसे ही (इस) मनुष्य लोकमे तुम्हारे अलावे दूसरा कोई मुझे इस रूपमे देख सकता है ।४८।

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ।

व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥४९॥

मेरा यह ऐसा घोर रूप देखके तुम्हें (अब) व्यथा मत हो और घबराहट या किकर्तव्यविमूढता भी मत हो । (किन्तु) निर्भय होके खुशी-खुशी तुम पुनरपि मेरे उसी रूपको यह अच्छी तरह देख लो ।४९।

इस श्लोकसे और भी साफ हो जाता है कि कृष्णने असली पुराने नररूपको ही फिरसे बना लिया था । क्योंकि पुनरपि—फिर भी—उसी रूपको देख लो, ऐसा कहते हैं । इसका तो आशय यही है न, कि जिसे पहले देखा था उसीको फिर देखो ? दुबारा देखनेका और मतलब होगा भी क्या ? जो चतुर्भुज रूप सामने ही है उसीको पुनः देखना क्या ? इसीलिये जब फिर मानव रूप बनाया है तो कहते हैं यह अच्छी तरह देख लो—‘इदं प्रपश्य’ । इतना कहना था कि फौरन वही रूप नजर आ गया ।

ठीक यही बात—

संजय उवाच

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः ।

आश्वासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

संजय कहने लगा (कि), कृष्णने अर्जुनसे ऐसा कहके (फौरन ही) अपना रूप फिर दिखा दिया और (इस तरह) सीधासादा स्वरूपवान बनके महात्मा कृष्णने उस डरे हुए अर्जुनको पुनरपि आश्वासन दिया ।५०।

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।

इदानीमस्मि संवृत्तः सचेतः प्रकृतिं गतः ॥५१॥

(इसपर फौरन ही) अर्जुनने कहा (कि) हे जनार्दन, आपका यह सौम्य—
सीधासादा मानव रूप देखके मुझे अभी होश हुआ है और मिजाज भी ठीक
हूआ है ।५१।

श्रीभगवानुवाच

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानासि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाक्षिणः ॥५२॥

(तब), श्रीभगवान कहने लगे (कि आज) तुमने जो मेरा रूप देखा है इसका
दर्शन अत्यन्त दुर्लभ है । देवता लोग भी बराबर ही इस रूपके दर्शनकी आकांक्षा
रखते हैं ।५२।

नाहं वेदेन तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥५३॥

तुमने अभी-अभी मुझे जिस तरह देख लिया है इस रूपमें मैं वेद, तप, दान
और यज्ञ (किसी भी उपाय) से देखा नहीं जा सकता ।५३।

भक्त्या त्वनन्यथा शक्य अहमेवं विधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परन्तप ॥५४॥

हे अर्जुन, हे परन्तप, किन्तु अनन्य भक्तिसे ही मुझे इस प्रकार जाना,
आँखों देखा और उसी रूपमें—वैसा ही स्वयं भी होके—उसमें प्रवेश किया (भी)
जा सकता है ।५४।

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥५५॥

(इसीलिये) हे पाण्डव, जो मेरे ही लिये—पदार्थ—कर्म करे, मुझीको अन्तिम
(लक्ष्य वस्तु) माने, मेरा ही भक्त हो, आसक्तिशून्य हो और किसी भी पदार्थसे
वैर न रखे, वही मुझे प्राप्त करता है ।५५।

यहाँ संश्लेषमें ही दो-तीन बातें जान लेनी हैं ।

पहली बात यह है कि यद्यपि ४८वें तथा ५३वें श्लोकमें वेद आदिकी बातें
एक ही हैं, जिसमें व्यर्थकी पुनरुक्ति प्रतीत होती है; फिर भी पहले श्लोकमें
अर्जुनको आश्वासन देनेके ही लिये वह बातें कही गई हैं कि कहीं तो वेदादिके
बलसे भी जो दर्शन नहीं हो सकता है वही तुझे मिला है और कहीं तू उलटे
घबराता और बेहोश होता है ! यह क्या ? राम, राम ! लेकिन वही बात दूसरे
श्लोकमें अनन्य भक्तिके साथ वेदादिके मुकाबिलेके लिये ही आई है; ताकि इस
भक्तिका पूर्ण महत्त्व समझा जा सके ।

दूसरी बात यह है कि यहाँ जो कई बार कहा है कि कभी किसी और ने यह रूप नहीं देखा, उसका मतलब यह है कि यह तो आत्मदर्शनका प्रयोग था जो अर्जुनके ही लिये किया गया था। इससे पहले यह प्रयोग किसीने किया ही नहीं। अगर कभी किसीने देखा भी हो तो कौतूहलवश ही। क्योंकि उसे यह दृष्टि कहाँ मिली और न मिलनेपर वह इस दृष्टिसे कैसे देखता ? प्रयोग तो करता न था।

तीसरी बात है अन्तिम श्लोक की। इसमें जो कुछ कहा गया है वह आत्मदर्शीकी बात न होके उषर अग्रसर होनेवालेकी ही है, जो अन्तमें सब कामोके फलस्वरूप आत्मदर्शन करके ब्रह्मरूप बनता है। प्रसंग और शब्दोंसे यही सिद्ध होता है।

इति श्री० विश्वरूपदर्शनं नामैकादशोऽध्यायः ॥११॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका विश्वरूप दर्शन नामक ग्यारहवाँ अध्याय यही है।



बारहवाँ अध्याय

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि दसवें अध्यायमें जिस योगका उल्लेख विभूति-के साथ हुआ है वह विराट्दर्शन या विश्वरूपदर्शनका ही दूसरा नाम है। इसे प्रमाणित भी किया जा चुका है। यदि यह बात न होती तो जहाँ अन्य सभी अध्यायोंकी समाप्तिवाले वाक्यमें 'सांख्ययोगः', 'कर्मयोगः' आदि लिखके सांख्य, कर्म-प्रभृतिके साथ योगका उल्लेख बराबर ही किया गया है, तहाँ केवल इसी ग्यारहवें अध्यायमें सिर्फ 'विश्वदर्शन' इतना ही क्यों लिखा जाता? सभी प्रामाणिक भाष्यों एवं टीकाओंमें यही पाया जाता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जब यह विश्वरूपदर्शन निर्विवाद रूपसे स्वयमेव योग है तो पुनरपि योग शब्दके नाहक पुनरुक्ति क्यों करना? जहाँ विवादकी गुंजाइश हो वहीं उसका लिखा जाना ठीक था।

इस प्रकार विश्वरूपदर्शनकी बात खत्म करके आगे बढ़नेकी बात आती है। वही तेरहवें अध्यायमें पाई भी जाती है। वहाँ उन्हीं पदार्थोंका दार्शनिक ढंगसे विश्लेषण तथा विवेचन किया है जिन्हें ग्यारहवेंमें दिखाया गया है। यह बात वहीं विशेष रूपसे बतायेंगे और दिखायेंगे कि मननका सिलसिला क्यों नहीं टूटना चाहिये। बल्कि यह बात तो पहले भी कही चुके हैं कि निदिध्यासन, समाधि या प्रयोगके बाद भी मननकी जरूरत होती ही है। नहीं तो सारी बातें भूल ही जायें और किया-कगया सब कुछ चौपट हो जाय। इसीलिये उससे पूर्वका यह बारहवाँ अध्याय भी मननके ही रूपमें प्रसंगमें आ गया है। यह प्रसंग भी ग्यारहवेंके अन्तके चार और खामकर आखिरी दो श्लोकोंके ही चलते आया है। इस प्रासंगिक बातको बीचमें पूरा कर लेना भी जरूरी था। तभी असली बातका सिलसिला ठीक-ठीक चल सकता था।

बात यों हुई कि कृष्णने अपना साकार विराट् रूप दिखाके अर्जुनसे साफ कह दिया कि इसके जानने और देखनेका कोई दूसरा उपाय नहीं है, निवाय इसके कि अनन्य-भक्ति की जाय। उनने यह भी कह दिया कि जो कुछ भी किया जाय वह भगवददर्पण बुद्धिसे ही। जबतक यह न होगा यह दर्शन असंभव है। यह ठीक है कि सिर्फ दर्शन होके ही खत्म हो न जायगा। किन्तु दर्शकको मुक्ति भी मिलेगी। फिर भी इस दर्शनके रास्ते मुक्ति तक पहुँचना दुर्लभ चीज है। इससे अर्जुनके दिलमें फौरन ही यह खयाल होना जरूरी था कि ऐं, कृष्ण तो इसी साकारकी उपासना और भक्तिको यज्ञादिसे भी बड़ी चीज मानते तथा इस साकार दर्शनको

दुर्लभ कहते हैं। मगर यहाँ तो बराबर ही देखा/सुना जाता है कि निराकार ब्रह्ममें ही विवेकी लोग दिनरात लगे रहते हैं। आखिर ऐसा क्यों होता है? यदि यही उत्तम मार्ग है तो लोग उसमें क्यों पड़ते हैं? यह भी नहीं कि मामूली लोग ही उधर जाते हैं। नहीं, नहीं। वह तो बड़े-बड़े अगड़घत्तों और विवेकियोंका ही मार्ग है। बल्कि जनसाधारणके लिये तो वह दुर्लभ ही है। इसलिये यह तो मानना ही होगा कि वह मार्ग भी उत्तम ही है। खुद कृष्णने भी तो पहले उसपर बहुत ही जोर दिया है। फिर उत्तम क्यों न हों? मगर अभी-अभी इनने जो कुछ कह दिया उससे तो साकारकी उपासना ही अच्छी साबित होती है! यत् तो अजीब घपला है! यह पहली तो निराली है!

इसीलिये उसने चटपट कृष्णसे पूछ ही तो दिया कि बात क्या है? रास्ते तो दोनों आपके ही बताये हैं। इसीलिये अब माफ-साफ कहिये न, कि इन दोनोंमें कौन अच्छा है? इन दोनोंपर चलनेवालोंमें जोई अच्छे और कुशल होंगे 'मैं उन्हींको पसन्द करूँगा। 'योगवित्तमाः' शब्द देनेका भी मतलब है। योग तो उपाय ही ठहरा, जिसे मार्ग कहिये या रास्ता। इन दोनों मार्गोंके जानकार और इनपर अमल करनेवाले लोग योगविन् हुए, यह भी ठीक ही है। मगर दोनोंमें ज्यादा कुशल कौन है, अच्छे कौन हैं, योगवित्तम कौन है यही बता दीजिये तो काम चले, यही पाठय अर्जुनका है। दरअसल ग्यारहवें अध्यायके मसूचे प्रसंगमें अन्तके वचनको मुनके ही अर्जुनको एकाएक यह खयाल हो आया और उसने फौरन उसे जाहिर कर दिया। उसने बहुत ज्यादा इस बारेमें सोचा-विचारा नहीं। नहीं तो शायद उसे ऐसा पूछनेकी जरूरत होती ही नहीं। उसे खुदबखुद सन्तोष और समाधान हो जाता।

क्योंकि छठे अध्यायके बाद भी कृष्णने निराकार आत्मामें लगने तथा उसके अनन्य चिन्तनकी बात कही ही है। छठे अध्यायमें या उसमें पहले तो यह बात खूब ही आई है। साख्ययोग तो दरअसल यही है भी और उसीसे गीताका श्री-गणेश हुआ है। ज्ञानका जो रूप पहले भी और खामकर चौथे तथा छठे अध्यायमें आया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है! उसकी प्राप्तिके लिये यत्न करनेपर भी कितना जोर दिया है! यही नहीं। यदि ग्यारहवें अध्यायके अन्तवाले इन श्लोकों को ही देखे तो उनमें क्या लिखा है? उनमें यह कहाँ कहा गया है कि ज्ञानमार्ग या निराकार ब्रह्मकी समाधिसे भी यह साकार चिन्तन या सगुणकी भक्ति श्रेष्ठ है? वहाँ तो इतना ही कहा है कि वेद, तप, दान और यज्ञसे भी यह दर्शन होनेको नहीं। इसलिये अनन्य भक्ति करो। यह तो नहीं कहा कि ज्ञान और समाधिसे भी यह होनेको नहीं। यदि वेद, तप, दान और यज्ञसे इस उपासनाको

श्रेष्ठ बताया, तो बुरा क्या लिया ? यह तो ठीक ही है । ये चारों तो बेकार हैं यदि इनके करने भगवानमे भक्ति न हो । यह भी नहीं कि यज्ञ शब्दसे ज्ञान भी लिया जाय । ऐसा करना तो दूरकी कोडी लाना हो जायगा । हम तो यह भी कह चुके हैं कि ग्यारहवे अध्यायका यज्ञ शब्द ज्ञानको छोड़के और यज्ञोंको ही, और आमतौरसे प्रसिद्ध यज्ञोंको ही, बताता है । जिस ज्ञानसे इस भक्तिको तर्जिह देनी हो, जिससे इसे श्रेष्ठ कहना हो उसीका नाम सीधे न लिया जाकर यज्ञके रूपमे ही उसे लाके इसकी विशेषता बताई जाय, यह निराली समझका काम है । जब आगे बा हबेमे स्पष्ट ही वही बात अर्जुन कहता है, तो कृष्णको उससे पहले कहनेमे क्या हिचक हो सकती थी, यदि उनका वही आशय होता ?

इसीलिये अगत्या मानना ही होगा कि कृष्णका ऐसा कोई आशय न था । नहीं तो साफ ही बोल देते । सो भी तीसरे अध्यायमे अर्जुनके यह कहनेके बाद, कि गोलमोल बातें कहके, ऐसा लगता है कि, आप मझे धपलेमे डाल रहे हैं, कृष्णके लिये यह जरूरी हो गया था कि स्पष्ट कहे । उनने बराबर ऐसा ही किया भी है । इसीलिये पुनरपि अर्जुनको यह इल्जाम लगानेका मौका नहीं मिल सका है । मगर अगर ऐसा ही माने, जैसा कि कुछ लोग कहने हैं, तब तो यहीपर उम इल्जामका सुन्दर मौका था और अर्जुनको वही कहना भी चाहता था । लेकिन यह तो अर्जुन भी नहीं कहता है कि साकार उपासनाको कृष्णने श्रेष्ठ कहा है । वह तो इतना ही मानता है कि दोनो ही पर कृष्णका जोर काफी है । मगर ग्यारहवेमे परमंग साकारका ही है । इसीलिये उसने खुद पूछा कि आया दोनो रास्ते बराबर ही हैं या इनमे कोई श्रेष्ठ भी है । दोनोपर बराबर ही जोर देना उसे मालूम हुआ था जरूर । फिर भी हरेक तो दोनोको कर नहीं सकता । इसलिये दोनोमे एकको उसे चुनना ही होगा । इसीसे वह पूछता भी है कि कौनसा एक अच्छा है ।

अच्छा, मान ले कि अर्जुन दोनोंमे किसी एककी विशेषता ठीक ही समझ न सका था । इसीलिये तो उसने पूछा । फिर भी कृष्णने उत्तरमे साकारोपासनाको उत्तम करार दे दिया । लेकिन यह भी अजीब बात है । ग्यारहवेके अन्तमे साकारकी बात संभव थी । उसीका तो वहाँ प्रमंग ही था । इसलिये स्वभावतः अर्जुनका झुकाव उमी ओर होना था । ताहम निश्चय न कर सकनेके कारण ही उसने पूछ दिया । इतना तो मानना ही होगा । किन्तु जरा यह भी तो सोचे कि आखिर वह पूछता ही क्या है । यही न, कि दोनोमे योगवित्तम कौन है ? और योगका अर्थ "समत्वं योग उच्यते" तो ही नहीं सकना । क्योंकि उसमें छोटेबड़ेका क्या प्रश्न, उत्तम मध्यमकी क्या बात ? वह तो एक ही तरहका होता ही है ।

और दोनों ही योगी हों यह तो गैरमुमकिन भी है। योगके मूलमें तो आत्मदर्शन है न ? वह साकारोपासकको होगा ही कैसे ? तब तो यह उपासना ही बेकार होगी । इसलिये यहाँ योगका अर्थ उपाय, रास्ता या मार्ग ही मानना होगा । हम तो कही चुके हैं कि योगका उपाय अर्थ भी होता ही है । अर्जुनके पूछनेका तो केवल इतना ही आशय है कि कल्याणका मार्ग जानते हैं तो दोनों ही । मगर उन जाननेवालोंमें कुशल कौन है ?

असलमें मार्ग तो सबके लिये एक होता नहीं । वह तो योग्यता या अधिकारके हिसाबसे ही जुदा-जुदा होता है । मार्ग जाननेवालेकी कुशलताका भी यही मतलब होता है कि जिसे जिसके योग्य समझे उसे वही बताये; न कि सब धान पूरे बाईस पैसेरी ही तौलने लगे । तब तो अनर्थ हो होगा । किसीके लिये उसकी योग्यताके अनुसार जो मार्ग सर्वोत्तम हा सकता है वही दूसरेके लिये बेकार या हानिकारक भी हो सकता है । इसीलिये चतुर उपदेशक और जानकारकी जरूरत होती है । अर्जुनके पूछनेका यही आशय है । कृष्णने उत्तर भी इसी दृष्टिसे दिया है । जनसाधारणके लिये तो साकारोपासना ही श्रेष्ठ है । कारण, निराकारकी बात उनकी पहुँचके बाहरकी ठहरी । जंगलमें फल पके भी तो गाँववालोंके किस कामके ?

कृष्णके उत्तरका यही आशय है कि जनसाधारणको वहीसे शुरू करना होगा । उनके लिये वही श्रेष्ठ है, मर्वापरि'है । निराकारवाले तो बिरले ही होते हैं । उस दशामे तो लोग अपने आप पहुँच भो जाते हैं । इसलिये उमपर जोर देनेकी अपेक्षा इसीपर जोर देना उचित भी है । जनसाधारणकी, आम लोगोंकी ही बात जो ठहरी । इसीलिये यदि ज्ञान-मार्गसे इसे उत्तम कहा है तो उसका ऊपर लिखा आशय समझ लेनेसे भ्रम न होगा । इसी बातको अर्थवादकी रीति, प्ररोचना या प्रशंसा भी कहते हैं । क्योंकि ऐमा करनेसे ही जनसाधारण इस तरफ झुकेंगे ।

यही आशय मनमें रखके—

अर्जुन उवाच

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पयुपासते ।

ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥१॥

अर्जुनने पूछा (कि) इस तरह निरन्तर भगवानमें लगे हुए जो लोग तुम्हारी—भगवानकी—साकार—उपासना करते हैं और—जो अविनाशी, निराकार या अक्षरब्रह्ममें लगे रहते हैं, इन उपाय जानने और करनेवालोंमें सबसे चतुर कौन है ? १।

श्रीभगवानुवाच

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।
श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥२॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया (कि) मुझ (ज्ञाकार भगवान)में मनको जुटाके निरन्तर उसीमें पूर्ण श्रद्धाके साथ लगे हुए जो लोग उपासना करते हैं, मेरे जानते वही अत्यन्त कुशल जानकार हैं ।२।

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥३॥
संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहितैरताः ॥४॥
क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिदुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥५॥

विपरीत इनके जो सर्वत्र समदर्शी लोग सभी इन्द्रियोंको काबूमें करके अक्षर, न बताये जा सकनेवाले, अदृश्य, सर्वव्यापी, चिन्तनके अयोग्य, निर्विकार एकरस, क्रियाशून्य और स्थिर (ब्रह्म)की पूर्ण उपासना या समाधि करते हैं, समस्त संसारके हितमें लगे हुए वे लोग (भी) मुझ भगवानको ही प्राप्त करते हैं (सही) । (मगर) निराकारमे जिनके चित्त चिपक चुके हैं ऐसे लोगोंको (पहले) दिक्कतें बहुत ज्यादा (होती हैं) । क्योंकि शरीरधारियोंके लिये अव्यक्तमें जा लगना असंभवसा ही होता है ।३।४।५।

यहाँ एकाध बातें विचारणीय हैं । इन श्लोकोंमें उन्हीं समदर्शियोंका वर्णन है जिनका “विद्याविनयमम्पन्ने” (५।१८-२१)में पाया जाता है । इमीलिये उनके बारेमें, ‘उपासते’के पहले ‘परि’ लगाके पूर्ण उपासना या समाधिके ही रूपमें उनकी स्थितिका वर्णन किया है । पाँचवे श्लोकके “अव्यक्तासक्तचेतसाम्” में जो ‘आसक्त’ पद आया है उससे भी यही सिद्ध हो जाता है कि वे समाधिकी पूर्णविस्थावाले ही हैं । ऐसी दशामे ग्ना अन्तमें कहा है कि अव्यक्तमें लगनका होना शरीरधारियोंके लिये असंभवसा ही है उसका यह मतलब हर्गिज नहीं है कि ऐसे लोगोंको कोई कष्ट होता है । वे तो पहुँचे हुए हईं । उन्हें क्या दिक्कत होगी ? वे तो दिक्कतें पार कर गए हैं । शायद ‘दुःखं’ पदको देखके लोग ऐसा आशय निकालना चाहते हैं । वे इसमें इससे पहलेके “क्लेशोऽधिकतरः”से भी सहायता लेते हैं । मगर यह क्लेश तो उस दशामे पहुँचनेसे पहलेका ही है । वहाँ पहुँचके कैसा क्लेश ? कहने का आशय यही है कि बहुत ही ज्यादा

दिवकतसे बिरला कोई उस दशमं पहुँच पाता है। इसीलिये वह असंभ्व या अप्राप्यसी ही वस्तु है। 'दुःखं' विशेषण जब क्रियामें लगता है तो उसका कष्ट अर्थ नहीं होता, किन्तु सब मिलाके 'प्रायः असंभव' यही अर्थ हो जाता है। यह बहुत ही मार्केकी बात है। किन्तु इधर ध्यान न देके लोग ऊल-जळूल अर्थ कर बैठते हैं। हाँ, इस अर्थसे यह सिद्ध होता है जरूर कि वह मार्ग बहुत ही कष्ट-साध्य है। कृष्णका यही आशय है। ऊँचे दर्जेकी बात ठीकी और वह जनसाधारणके लिये असंभवसी हो तो ठीक ही है।

दूसरी बात "सर्वभूतहितेतरताः"की है। इसके पहले भी एक बार (५।२५मे) आत्मज्ञानियोंके ही सम्बन्धमे यह शब्द आया है। इसका अर्थ है "सभी पदार्थोंके हितमे लगे हुए"। "सर्वभूतात्मभूतात्मा" (५।७) भी उन्हीको कहा गया है, जिसका अर्थ है कि सभी पदार्थोंकी आत्मा ही उनकी आत्मा बन गई है। इन दोनोंके मिला देनेपर इसका आशय यही हो जाता है कि सर्वत्र वे अपनी ही आत्मा देखते हैं। इसीलिये सभीके हितमाधन, भलाई या कल्याण ही मे संलग्न रहते हैं। नीतिका इमसे उत्तम और व्यापक सिद्धान्त होई नहीं सकता। इसपर अधिक विवाद करनेकी गुजाइश यहाँ नहीं है। इसीलिये इसका विशद विवेचन आगेके लिये छोड़ देते हैं। मगर इतना तो कहना ही पडता है कि जो लोग "अधिकांश लोगोके अधिकसे अधिक हित" (The greatest good of the greatest number) वाला सिद्धान्त ही कर्तव्याकर्तव्यका निर्णायक तथा पथदर्शक मानते हैं उनसे गीता सहमत नहीं है। यह तो सभी पदार्थोंके हितको ही अपना पथदर्शक मानती है। केवल स्वार्थ, दूरदर्शी स्वार्थ और उच्च स्वार्थकी गोलमाल बातोंकी तो यहाँ पूछ भी नहीं है। गीता तो मनुष्योंके हितसे भी आगे जाके सभी प्राणियोक्तक पहुँचती है और उन्हे भी अपनाके आगे बढ़नेपर सभी पदार्थोंके हितको ही देखती है। क्योंकि करनेवालेकी आत्मा तो कही सीमित न होके अपरिमित है। फलतः सभी पदार्थोंको अपने गोदमे रख लेती है।

गीताके इस महान् मन्त-यके निकट केवल मार्क्सका ही सिद्धान्त पहुँच पाता है। क्योंकि मार्क्स तो मूचे समाजका ही आमूल परिवर्तन करके उसका पुन-निर्माण चाहता है जिससे किसी एकको भी किसी प्रकारकी असुविधा जरा भी न रह जाय। प्रकृति, रोगध्याधि तथा मृत्यु आदिपर भी विजय प्राप्त की जा सके। सभी तरहकी बीमारियों, प्राकृतिक उपद्रवों, युद्धों और संघर्षोंपर मानव-समाजका ऐसा आधिपत्य हो जाय कि ये जडमूलसे मिट जायँ और अखंड शान्ति सर्वत्र विराजने लगे। यदि मानव-समाजको आराम दे सकें भी तो प्राकृतिक उपद्रवों, रोगों और युद्धोंसे मनुष्यो, पशु-पक्षियों और जमीन, पहाड़, घरबार वगैरहका

संहार होता ही रहेगा । फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि सभी भूतोंका हित हो गया ? सभी भूतोंके हितोंका साधन किया जा रहा है ? इन उपद्रवोंको निर्मूलक करनेमें जबतक सफलता न मिले तबतक यह बात कही जा सकती नहीं । इसलिये उस सफलताके लिये जो लोग दत्तचित्त है और समाजको नये साँचेमें ढालना चाहते हैं सचमुच वही 'सर्वभूतहितेरताः' कहे जा सकते हैं । या नहीं, तो ऐसोंके निकटवर्ती तो वे अवश्य ही माने जा सकते हैं । उनमें तथा सर्वभूतहितेरताओंमें बहुत ही कम अन्दर रह जायगा ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥६॥
तेषामहं समुद्धर्त्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
भवामि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥७॥

हे पार्थ, (इनके विपरीत) जो लोग सभी कर्मोंका मुझमें अर्पण करके मुझ (साकीर भगवान) को ही सबसे बढ़के मानते हुए तथा अनन्यभावसे मेरा ध्यान करते हुए मेरी उपासना करते हैं, मुझीमे अपने चित्तको चिपका देनेवाले ऐसे लोगोंका (इस जन्म) मरण रूपी संसार-सागरसे जल्द ही उद्धार कर देता हूँ ॥६॥७॥

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धि निवेश्य ।
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ॥८॥

(इसलिये) मुझीमे मन जोड़ दे (और) बुद्धिको भी मुझीमें लगा दे । (परिणाम यह होगा कि) इसके—मरनेके—बाद या इतना कर लेनेपर बेशक तूम मुझमे ही निवास करेगा—मेरा ही स्वरूप हो जायगा ।८।

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।
अभ्यासयोगेन तता मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥९॥

लेकिन यदि, हे धनजय, मुझमें चित्तको निश्चल रूपसे लगा नहीं सकता, तो (इस बातके) अभ्यासरूपी उपायसे ही मुझे (क्रमशः) प्राप्त करनेका संकल्प कर ले ॥९॥

यहाँ "आप्तुं इच्छ"—"पानेकी इच्छा कर ले" का ही अभिप्राय हमने "संकल्प कर ले", लिखा है और यही उचित भी है । इच्छा मात्रसे तो कुछ होता जाता नहीं, जबतक संकल्प न कर लें ।

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥१०॥

(और अगर) अभ्यास भी न कर सके तो मर्दर्थ कर्म करनेमें ही लग जा । (क्योंकि) मर्दर्थ कर्मोंको करते हुए भी (धीरे-धीरे) इष्टसिद्धि प्राप्त कर ही लेगा । १० ।

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥११॥

लेकिन यदि मुझे ही अर्पण करते हुए यह करनेमें भी असमर्थ हो तो मनपर अंकुश रखके सभी कर्मोंके फलोंकी पर्वा छोड़ दे । ११ ।

आगे बढ़नेके पूर्व यहाँ कुछ विचार कर लेना जरूरी है । ६, ७ श्लोकोंमें जो बातें कही गई हैं उन्हीका उपसंहार आठवेंमें है । न कि कोई नई बात । यही है साकार भगवानकी अनन्य भक्ति, जिसका उल्लेख ग्यारहवें अध्यायके अन्तमें आया है और बारहवेंके शुरूमें जिसके बारेमें ही प्रश्न हुआ है । अगर यह पूर्ण भक्ति है, उमकी आखिरी निष्ठा या स्थिति है । यह भी तो कही चुके हैं कि ग्यारहवेंके अन्तिम श्लोकमें जो कुछ कहा गया है वह पूर्ण भक्ति ही न होके पहलेकी सीढियाँ भी उसीमें आ गई हैं हालाँकि उनका इनना स्पष्ट वर्णन होना वहाँ असंभव था । अतएव प्रश्नके बाद उनकी स्पष्टता अपने आप यहाँ हो जाती है और बादके तीन (९-१४) श्लोक यही काम करते हैं । इनमें ९वाँ पहली बात कहता है कि यदि पूर्ण भक्तिकी दृष्टावाला मन न हो पाया हो और इधर-उधर दौड़ता हो तो अभ्यास ही उसे काबूमें करनेका उपाय है । इस अभ्यासकी बात पहले खूब ही आ चुकी है । लेकिन यदि वह बहुत ही गन्दा हो और इनना चंचल हो कि अभ्यास भी न हो सके, तो दसवें श्लोकमें बादकी सीढीके रूपमें कहा गया है कि “यत्करोपि” (९।-७)के अनुसार भगवदर्पण बृद्धिमें कर्म ही करने जाओ । फिर तो समय पाके अभ्यासकी योग्यता आई जायगी । किंतु यदि दुर्भाग्यमें यह भी न हो सकनेवाला हो और मन अत्यंत पणित हो, तो आखिरी बात यह है कि सभी भले-बुरे कर्मोंके फलोंको ही भगवानके अर्पण करके बेफिक्र बन जाओ । यही बात ग्यारहवें श्लोकमें है । यदि ग्यारहवें अध्यायके अन्तिम श्लोकके “मत्कर्मकृन्मत्परमः”का यहाँके दसवेंके “मत्कर्मपरमः”में मिलान करें तो पता चल जायगा कि उस श्लोकमें इन सीढियोंका समावेश जरूर है । इस प्रकार मनकी निरन्तर साकार भगवानमें जोड़ देनेकी पूर्ण भक्तिके नीचे क्रमशः तीन सीढियाँ हैं—अभ्यास, भगवदर्पण कर्म और कर्मफलोंको ही भगवदर्पण करना । यही कारण है कि इन श्लोकोंमें क्रमसूचक पद न रहनेपर भी हमने वैया ही अर्थ किया है ।

ये तीनों क्रमशः नीचेकी सीढियाँ कैसे हैं यह जान लेना भी जरूरी है । यह तो मोटी बात है कि उधरसे हटनेपर बारबार मनको खींचके लगाना ही होगा । दूसरा

रास्ता ही नहीं। इसे सभी लोग यों ही समझ भी सकते हैं। मगर जब मन इतना गन्दा हो कि भगवानकी ओर बिल्कुल जाये ही नहीं, तो अभ्यास क्या करेंगे खाक ? वज्रकी धरतीको मामूली कुदालसे खोदके उधर ही पानी बहानेका यत्न जिस तरह बेकार होता है वैसा ही यह भी है। कुदालसे तो वज्र कटे-टूटेंगा ही नहीं। उल्टे कुदाल ही टूटेगी और परिश्रम बेकार होगा। फिर भी वैसी दशा में क्रियाओंमें तो मन जायेगा ही। फिर चाहे भलीमें जाये या बुरीमें। अतएव अब यह कर सकते हैं कि उन सभी क्रियाओंको, कर्मोंको ही भगवदर्पण करें और इस प्रकार कर्मोंके द्वारा ही मनको वहाँ तक पहुँचानेका यत्न करें; यदि सीधे नहीं जाता है। और अगर यहाँ भी वह चारों पाँव चित्त होके वैसा करनेसे इनकार करे तो ? ठीक भी है। कर्मोंके करनेमें पहलेसे ही ऐसा खयाल हो जाना कि यह भगवानकी पूजा है, आसान नहीं है। सो भी जब मन बहुत ही पापी और पतित है। कर्मोंके करनेपर तो यह बात होई नहीं सकती। क्योंकि तब तो उनपर हमारा कोई अधिकार रही नहीं जाता। वे तो हाथसे छूटे हुए तीर हो गये। फलतः कर्मोंके पहले या उनकी दौरानमें भी यह खयाल होना प्रायः असंभव है। इसलिये अन्तमें यही बताया है कि फलोंको ही भगवानके समर्पण करो। असलमें कर्म करनेके पहले तो जोश रहता है। इसीलिये कुछ भी सूझता ही नहीं। मगर कर चुकने पर ठंडक होती है और पश्चात्ताप होने लगता है कि उफ, ठीक नहीं किया। यह भी आम बात है कि पतित मनवाले ज्यादातर बुरे ही कर्म करते हैं। इसलिये पीछे दिमाग दुस्त होनेपर सोच लिया कि चलो इनके फलोंको ही भगवान को समर्पित करें इस तरह भले फल तो शायद ही थे जो गये। मगर बुरे तो प्रायः सभी थे और सभी गये—खत्म हो गये। इसी आशयसे “सर्वकर्म फलत्याग” कहा है। सर्व कहनेसे बुर-भले सभी आ जाते हैं। इस प्रकार चक्कर काटके फल और कर्मोंके द्वारा मनको वहाँ तक पहुँचाते हैं। यही अन्तिम सीढ़ी है।

कहते हैं कि किसी वेश्याका कोई नौकर था। वह प्रतिदिन सुन्दर सुन्दर फूल उसके लिये चुन लाता था। एक दिन रास्तेमें फूल लिये आ रहा था। अकस्मात् उनमें दो एक फूल नीचे गिर पड़े। उसने जो उन्हें उठानेकी कोशिशकी तो देखा कि विष्ठा पर ही जा पड़े हैं। अब तो विवश था और कलेजा मसोसके रह गया। फिर कुछ सोचके बाला, ‘विष्णवे स्वाहा’। कभी सुना था कि विष्णुको अर्पण करनेसे पुण्य होता है। उसने जब कोई उपाय न देखा तो हारके पुण्य ही लूटना चाहा। कहानी तो बताती है कि उसीके करते उस पतितको भी बँकुंठका दर्शन मिला। मगर हमे उससे मतलब नहीं है। हमें

तो यहाँ इतना ही कहना है कि बेध्याके नीकरकी ही तरह पीछे हारके कर्मोंके फलोंको भगवानके अर्पण किया जा सकता है। थैह कोई असंभव बात नहीं है। हाँ, है यह सबसे नीचेकी, छोटी और आखिरी बात।

अब हमे प्रसंगवश उन लोगोंसे एक प्रश्न करना है जो, साकार भगवानकी भक्तिको ही दरश्रमल मत्रसे बड़ी चीज गीताके मतसे बतानेपर तुलं बैठे हैं। हमने गीताके ही श्लोकोंके आधारपर, जो इसी अध्यायके इसी मौकेके ही है, कमसे कम चार प्रकारकी भक्तियोंको दिखाया है। इन्हें तो वह भी मानेंगे ही। क्योंकि यह तो हमारी अपनी मनगढन्त चीजे है नहीं। तो अब वही बतायें कि इनमें कौनसी भक्ति सबसे ऊँची है जिमका ढिढोरा गीताने पीटा है? ज्ञान और समाधिकी अपेक्षा जो ऊँची चीज उन्हें जँचती है वह इनमे कौनसी है? चारों तो हो नहीं सकती है। ओर अगर चारों ही हों, तो गजब होगा। क्योंकि साध्य, ज्ञान या समाधिकी अपेक्षा उम आखिरी भक्तिको भी श्रेष्ठ ठहरानेकी हिम्मत जिसे हो वह सचमुच बहादुर है, दिलेर है! अगर यह कहा जाय कि सबसे उपर वाली श्रेष्ठ है तो क्यों? गीताने तो सबोंको ही एक ही सिलसिलेमें गिनाया है। यह भी तो नही कहा है कि इनमे फर्लामे ही हमारा आशय है।

लेकिन अगर हमारी कही बात मानी जाय तब तो वस्तुस्थितिका सवाल होता ही नहीं। तब दो मार्गका सवाल ही रहना है और अधिकारियोंके हिसाबसे ये चारों ही अच्छी है—जो जिसके योग्य हो, जिसका अधिकारी हो वह उसे ही करे। क्योंकि जनसाधारणके अनुकूल चारों ही है। इनमे भी जो सबसे नीचेकी है वही सबसे ज्यादा लांगोंके लिये संभव होनेसे उस दृष्टिसे वही सबसे श्रेष्ठ है, इस कहनेमे कोई हर्ज नहीं है। क्योंकि वह ज्ञानकी जगह लेने या सचमुच उससे भी ऊँचा दर्जा लेने तो जाती नहीं। यहाँ तो काम चलानेकी ही बात है।

इसी अभिप्रायसे आगेका—१२वाँ—श्लोक भी इस मौके पर ठीक ठीक आ बैठता है। यों तो इस श्लोककी बड़ी फजीतो की गई है। हरेक टीकाकारने अपने ही खयालके अनुसार इसे बुरी तरह घसीटा है। किन्तु हमारे जानते जो इसका सीधा-सादा अर्थ है वह यों है। फलत्यागके द्वारा मनको थोड़ीसी शान्ति और थोड़ासा चैन मिलना शुरू हो जाता है जो धीरे-धीरे बढ़ता जाता है। असलमें जोशमें आके नासमझ लोग जितनी मुश्तदीसे भले-बुरे काम कर बैठते हैं, पीछे जोश ठंडा होनेपर उतनी ही ज्यादा उन्हें बेचैनी और घबराहट होती है, अशान्ति होती है। क्योंकि उन कर्मोंके भयङ्कर परिणाम आँखोंके सामने नाचने जो लगते हैं। मगर ज्योंही उनने यह समझा कि फल तो भगवदर्पण हो गये, कि उन्हें खामखा चैन और शान्तिकी प्राप्ति फौरन ही हुई। यह स्वाभाविक बात है। चाहे

पीछे कुछ हो, मगर तत्काल मनकी घबराहट और उसका उद्वेग तो जाता रहा । और एक बार ऐसा होते ही उनने जो इसका तत्काल मजू चख लिया तो फिर यही बात रह-रहके करने लगे । इस तरह उलटे ढक्केसे मनको शान्ति होते होते ध्यानकी योग्यता होती है । फिर यह ध्यान चाहे सीधे भगवानमें मन लगाके हो, या भगवदर्पण बुद्धिसे कर्म करके हो । यह तो आदमीकी दशा और योग्यतापर ही निर्भर करता है । इसीलिये ध्यानके भीतर भगवदर्थक कर्म भी आ गया । क्योंकि उसके द्वारा भी मनकी एकाग्रता ही तो होती है । हाँ, सीधे हो तो और अच्छी बात हो । इस तरह जब एकाग्रता हुई और ध्यानका रास्ता खुला, तो जो बात पहले दिलमें बैठती ही न थी वह भी बैठने लगी । अनन्य भावनासे भगवानकी भक्ति करें, चाहे निराकारकी हो, या साकारकी—निराकारवालीको ही आत्मदर्शन या समदर्शन भी कहते हैं—यह बात पहले तो दिलमें बैठती ही न थी । मगर अब मनपर काबू होनेसे बैठती । यही है ज्ञान । इसके बाद ही फौरन अभ्यासकी सीढ़ी आ जाती है । क्योंकि यह ज्ञान होते ही एकाएक मन पूर्ण स्थिर तो हो जायगा नहीं । अतएव अभ्यास तो करना ही होगा । इस प्रकार अभ्यास करते-करते अनन्य भक्ति आप ही हो जायगी । यदि साकारमे मन टिकानेका अभ्यास होगा तो उसकी । नहीं तो निराकारकी ही ।

इस प्रकार देखनेसे पता चल गया कि अभ्याससे ज्ञान, ज्ञानसे ध्यान और ध्यानसे भी कर्मके फलोंके त्यागको जो बड़ा 'या अच्छा बनाया है वह केवल इसीलिये कि वह क्रमशः नीचेकी ही सीढ़ियाँ हैं । फलतः आम लोगोंके कामकी चीजें वही हैं । न कि सचमुच ही उनका दर्जा ऊँचा है । ऐसा मानना तो निरापागलपन ही न होके इसमे पूर्वके श्लोकोंके उलटा जाना भी हो जायगा । हाँ, हमने जो कुछ कहा है उसे माननेमें ही यह बात न होगी । इसीके साथ १-वें श्लोकमें 'क्योंकि'के अर्थमें जो 'हि' आया है वह भी दुस्त सिद्ध होगा । क्योंकि हमारे रास्तेसे तो १२वाँ पहलेके तीन श्लोकोंकी ही बातोंकी पुष्टि करता है न ? "त्यागाच्छान्तिरनन्तरम्"—"त्यागके अनन्तर ही शान्ति" यह भी हमारे अर्थमें ठीक-ठीक लग जाता है । इतना ही नहीं । अभ्यासके बाद निराकार और साकार दोनोंकी ही अनन्य भक्ति हो सकती है, हमारे इस कथनका १२वेंके बादवाले श्लोकोंसे भी पूरा सम्बन्ध जुट जाता है । क्योंकि उनमे जिस दशाका और जिस समदर्शनका विवरण १३से १९ तकके श्लोकोंमें है उसमें और "विद्याविनयमस्पन्दे" (५।१८—२१) वाले समदर्शनमें जरा भी अन्तर नहीं है । "विद्याविनय" वाला आत्मज्ञानीका ही है यह तो सभी मानते हैं । इसलिये यहाँ भी उसीको माननेमे कोई उज्र नहीं हो सकता है । साकार भक्तिका भी पर्यवसान उसीमें है; क्योंकि उस समदर्शनके बिना तो मोक्ष होई नहीं सकता । यही कारण है कि

स्थितप्रज्ञ, भक्त और गुणातीत—तीनों ही—के वर्णन एकसे ही हैं ।

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२॥

क्योंकि अभ्याससे अच्छा—कामका—तो ज्ञान है, ज्ञानसे भी अच्छा ध्यान है (और) ध्यानसे भी अच्छा—कारगर—है कर्मोंके फलोंका त्याग । (क्योंकि इस) त्यागसे फौरन ही शान्ति मिलती है ॥१२॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥१३॥

सन्तुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मे मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१४॥

हमारा जो योगी भक्त किसी पदार्थसे द्वेष न करे, क्रूरके साथ मैत्री और करुणाका भाव रखे, ममता और अहन्ता—माया-ममता—से रहित हो, सुख और दुःखमें एक रस रहे, क्षमाशील हो, बराबर संतुष्ट रहे, मनको काबूमें रखे, दृढ़ निश्चयवाला हो और मन एवं बुद्धिको हममें ही जिसने अर्पित कर—बोध—दिया हो वही हमारा प्रिय है ॥१३॥१४॥

यस्मान्नाद्विजते लोको लोकान्नाद्विजते च यः ।

हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मक्तो यः स च मे प्रियः ॥१५॥

जिससे न तो लोग (किसी भी तरह) उद्विग्न हों, जो लोगोंसे भी उद्विग्न न हो क्रूरके और जो हर्ष, क्रोध, भय और उद्वेग—घबराहट या परीशानी—(इन सबों)से रहित हो वही मेरा प्रिय है ॥१५॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासानो गतव्यथः ।

सर्वारंभपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥१६॥

जो मेरा भक्त बेफिक्र या बेपर्वाह, पवित्र, चतुर (और) पक्षपात रहित (हो), जिसमें भय या परीशानी न हो (और) जो सभी प्रकारके संकल्पोंसे सर्वथा रहित हो वही मेरा प्रिय है ॥१६॥

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न कांक्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥१७॥

जिस भक्तको न तो किसी चीजसे खुशी हो और न रंजिश, जिसे न तो कोई चिन्ता हो न आकांक्षा और जो बुरे-भले सभीसे नावा तोड़ चुका हो वही मेरा प्रिय है ॥१७॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ॥१८॥

तुल्यनिन्दास्तुतिमौनीं सन्तुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमातर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥१९॥

जो शत्रु और मित्रमें सम है—जिसके शत्रु मित्र हई नहीं, मान-अपमानमें भी जो सम है—विचलित नहीं होता, शीत-उष्ण, सुख-दुःखादिमें भी जो एक ही तरह रहे, जिसे कहीं भी आसक्ति न हो, निन्दा और स्तुति जिसके लिये एक सी हों, जिसकी जबान काबूमें हो, (आवश्यकता होनेपर काम चलाऊ) जोई मिल जाय उसीसे जो संतुष्ट हो जाये, जिसका कोई घरबार न हो और जो अचल बुद्धिवाला हो, वही मनुष्य मेरा प्रिय है । १८।१९।

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।

श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥२०॥

जो भक्तजन मेरी ऊपर बताई इन धर्म युक्त (एवं) अमृततुल्य बातोंके अनुसार श्रद्धापूर्वक चलन और मेरे सिवाय अन्य किसीकी पर्वा नहीं करते वह मेरे अत्यन्त प्रिय हैं । २०।

यहाँ १३वें श्लोकमें जो मैत्र और करुण शब्द हैं वह “मैत्री करुणामुदितो-पेक्षाणां सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणां भावनातश्चित्त प्रसादनम्” (योग० १।३३) के अनुसार मैत्री तथा करुणा गुणवालोंके ही वाचक हैं । जैसे साबुनसे कपड़ेकी मैल हटाते हैं वैसे ही चित्तकी मैल हटाने और उसे न आने देनेके ही लिये ये दोनो गुण माने गये हैं । यदि सुखियाके साथ मैत्री न हो तो ईर्ष्या हो सकती है । इसी तरह दुःखियापर करुणा न हो तो दुःखसे द्वेष हो सकता है । यही दोनों भारी मैल हैं ।

इसी प्रकार उद्वेगका अर्थ है घबराहट । जिसके आचरण या रहन-सहनसे औरोंको तथा औरोंके कामोंसे जिसे परीक्षानी जरा भी न हो वही सच्चा भक्त है ।

सर्वारंभपरित्यागीका अर्थ है किसी भी भले-बुरे कामका संकल्प न करे । क्योंकि संकल्पके बाद जो कामना होती है वही फँसाती है ।

उदासीनके मानी हैं “कोई मरे कोई जिये, फक्कड़ घोल बताशा पिये” । यानी दुनियाके झमेलोंका जिसपर कोई असर न हो—जो किसी ओर न झुके ।

यद्यपि इन श्लोकोंमें सम शब्द दोई बार आया है और उमीके अर्थमें तुल्य एक बार आया है; तथापि अन्तके मात श्लोक समदर्शनका ही चित्रण करते हैं और यही है आत्मज्ञान । इस अध्यायमें प्रतिपादित भक्तिका रहस्य तो बताई चुके हैं और वही इसका विषय है ।

इति श्री० भक्तियोगो नाम द्वादशोऽध्यायः ॥१२॥

श्री० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका भक्ति-

योग नामक बारहवाँ अध्याय यही है ।

तेरहवाँ अध्याय

यह बात बारहवें अध्यायके शुरूमें ही कह चुके हैं कि वह समूचा अध्याय ग्यारहवेंके बाद प्रसंगवश आ गया है। इसीलिये उसे पूरा करनेके बाद पुनरपि मुख्य विषय ज्ञानविज्ञान एवं उसके पदार्थोंपर आ जाना जरूरी है—उन्हीं पदार्थोंपर जिनका सविस्तर निरूपण दसवें तथा प्रदर्शन ग्यारहवें अध्यायमें हुआ है। वहाँ आ-मासे ही शुरू करके प्राण, चेतना, मन आदि सभी पदार्थोंके साथ ही नदी, पहाड़ आदि मुख्य-मुख्य पदार्थोंका वर्णन आया है। उन्हींमेंसे कुछ प्रमुख पदार्थोंके साथ ही कितनी ही रहस्यमय वस्तुओंको ग्यारहवेंमें दिखाया भी गया है इस तरह दसवें और ग्यारहवेंका पूरा मेल है। बल्कि यों कह सकते हैं कि दोनों मिलके वस्तुतः एक ही अध्याय हैं। इसीसे विभूति और योग दोनोंका ही उल्लेख दसवेंमें एक ही साथ किया भी है। इसे दो भागोंमें बाँटा तो गया है सिर्फ अक्षरानुकी लिये। जिससे दसवेंमें मौखिक विवरण और ग्यारहवेंमें उसीका प्रत्यक्ष प्रयोग होनेसे समझनेमें आसानी हो। यही वजह है कि तेरहवें अध्यायक श्रीगणेश दरअसल विभूतियोंसे ही शुरू होता है। यही उचित भी है। ग्यारहवेंमें जब उन्हीं विभूतियोंका प्रदर्शन है तब तो मौखिक विचार या विवेचन-विश्लेषणके लिये विभूतियोंको ही लिया जाना चाहिये। यह तो पहले ही कई बार कह चुके हैं कि मननका काम चालू रहना ही चाहिये। यही कारण है कि ग्यारहवेंके प्रयोगके न्या भी शेष अध्यायोंमें वह चालू है। तेरहवेंमें भी वही शुरू होके आगे बढ़ता है।

यहीं यह भी जान लेनेकी चीज है कि तेरहवें तथा चौदहवें अध्यायमें भी इस सृष्टिका ही विश्लेषण-विवेचन है। सोलहवें एवं सत्रहवेंमें इस विवेचन-विश्लेषणसे होनेवाले ज्ञानके सम्बन्धकी ही कुछ बातोंका प्रकारान्तरसे निरूपण है। ज्ञानकी असली बुनियाद क्या है, उसके लिये कौन-सी चीज जरूरी है, उसमें क्या क्या बाधाएँ कैसे आती हैं, यही बातें सोलह तथा सत्रह अध्यायोंमें मुख्यतः आई हैं। रह गया बीचका पन्द्रहवाँ अध्याय। सो इसमें दोनोंका मिश्रण है। कुछ दूर तक शुरूमें मुख्यतः सृष्टिकी बात है और अन्तमें प्रधानतया ज्ञानकी ही बात आई है। इस प्रकार पाँच अध्यायोंका बँटवारा प्रायः दो समान भागोंमें करके ज्ञानविज्ञानका निरूपण एक प्रकारसे पूरा कर दिया गया है। अठारहवेंमें समस्त गीताका उपसंहार है। इसीलिये स्वभावतः ज्ञानविज्ञानकी भी बातें आई ही हैं, जैसा कि त्रिगुणगुणरूप पदार्थोंके निरूपणसे स्पष्ट है।

हाँ, विभूति संबंधी पदार्थोंको देखने और जाननेके बाद जो पहला सवाल

किसी भी समझदारके मनमें हो सकता है वह यही कि आखिर इन सभी भौतिक या प्राकृतिक पदार्थोंका निर्लेप आत्मासे ताल्लुक क्या है और क्यों है ? यदि कुछेकका सम्बन्ध रहे भी, तो भी सभी महाभूतों और पर्वतादि भीषण पदार्थोंसे क्या ताल्लुक अगर यह भी मान ले कि क्लिष्टमे क्लिष्ट और भीषणसे भीषण हिम-प्रदेशों तकमे भी जीवोंकी सृष्टि तो मिलती ही है, उस जीवसे सूना तो कोई-पदार्थ हई नहीं, तो सवाल होता है कि काजीको गहरकी फिक्रसे दुबले होने तथा मरनेकी क्या जरूरत ? अर्जुन चला था अपनी गंकाये मिटाने । उमं थी अपनी आत्माके कल्याणकी चिन्ता । फिर सारे संसारके इस पँवारेकी क्या जरूरत ? और अगर यही मान ले कि आत्मा तो एक ही है और उसीके ये अनन्त रूप है; इमीलिये सभीकी फिक्र करनी ही पडती है, तो प्रश्न होता है कि उन अनन्त रूप ह्युग क्यों और कैसे ? यह आत्मा इस भारी बलामे आ फँसी क्योंकर ? इन वाहियान् पदार्थोंसे इसका मेल भी क्या है कि इनमे आ फँसी ? यदि ये पूर्व जानेवाले है तो वह पच्छिम । फिर यह क्या हो गया कि दोनोंकी जुटान आ जुटी और सारी विडम्बना खडी हो गई ? इस तरहके प्रश्नोंका उठना निहायत अनिवार्य है । कृष्ण इसे बखूबी समझने थे । यही कारण है कि बिना पूछे ही इनका उत्तर देना तेरहवे अध्यायके पहले श्लोकसे ही शुरू कर दिया ।

सचमुच गीताका यह अध्याय बहुत ही सुन्दर है । इसकी व्यावहारिक उपयोगिता होनेके साथ ही निरूपणकी शैली कितनी सरस और चित्ताकर्षक है । देखिये तो मटी, आग्विर खेतोंका और खेतिहर किसानका भी क्या ताल्लुक है । किसान जब चाहे छोडके भाग जा सकता है । उमीने तो खेतोंको अपनाया है और उनके हानि-लाभकी जवाबदेही माथे पर अपने मनमें ही ली है । परिणाम यह होता है कि वह खेतोंके साथ बँध जाता है, उसका उनके साथ अपनापन हो जाता है, उन्हें वह अपना—निजी—मान बैठता है । हालाँ कि जमींदार और सरकार पद-पदपर उसे उनसे बेदखल करनेको तैयार रहती है । बेदखल कर भी देती है । फिर भी उमका अपमान पिड नहीं छोडता और वह छाती पाटके मरता है । बेदखलीके पहले भी न सिर्फ उनकी उपजके ही लिये जवाबदेह हाता है, किन्तु उनसे होनेवाले हानि-लाभका भी उत्तरदायित्व उसी पर होता है । वह उसीके पीडे मरता रहना है । इतना ही नहीं । यों तो उमने अपने मनसे उन्हें हथियाया था । मगर अगर यो ही उन्हें छोड भागना चाहे तो जाने कितनी ही कानूनी-गैरकानूनी अडचने खडी हो जाती है, जिनके करते छोडके भाग भी नहीं सकता । इस बुरी गतिके लिये बेशक उसकी नादानी, बेअक्ली और पस्तहिम्मती ही जवाब-देह है । यह बात हमारी नजरोंके सामने रोज ही गुजरती है ।

बस, ठीक यही हालत आत्माका है। वह खेतिहर है, खेतो करनेवाला है, खेतोंकी सारी बातें जानता है कि खेत कैसे हैं, किनमें क्या पैदा होता है. हो सकता है, बगैरह बगैरह। वह क्षेत्रज्ञ है, क्षेत्री है। और ये इन्द्रियादि भौतिक पदार्थ ? यही तो खेत हैं, क्षेत्र हैं। यही तो लम्बे-चौड़े चारों ओर फैले हैं और जानें हजारों तरहकी बुरी-भली फसलें पैदा करते रहते हैं। इन्हींके मालिक आत्माराम हैं। वह इन्हींको लेके परीशान हैं, पामाल हो रहे हैं, जल-मर रहे हैं। इन खेतोंके भी दो विभाग हैं, व्यष्टि और समष्टि। व्यष्टि या टुकड़े-टुकड़ेके भीतर सभीके जुदे-जुदे शरीर बगैरह आ जाते हैं। समष्टि, जो एक जगह झिली-मिलाई चीज है, के भीतर, प्रधान या मूल प्रकृति, महत्त्व, अहंकार आदि आ जाते हैं। यह बात हम पहले ही बखूबी बता चुके हैं। वहाँ कह चुके हैं कि महत्त्व, महत्त्व या महान् नाम समष्टि बुद्धिका ही है। इसी बातको इस तरहके शुरूमें ही अच्छी तरह लिख दिया है। आत्माके शरीरके ही भीतर इसमूल शरीर और प्रकृतिको लिखा है। उसके बाद इससे सम्बन्ध रखनेवाली सभी चीजोंका ब्योरा भी दिया है। इस तरह समूचे संसारको शरीर और शरीरवाले या शरीरी—देही—के रूपमें दो हिस्सोंमें बांट दिया है और कह दिया है कि यह सब ब्रह्म, आत्मा या परमात्माका ही—मेरा ही—पसारा है। जब शरीरकी सारी बातोंकी जवाबदेही शरीरी पर ही है यह रोज ही देखते हैं; इसीलिये शरीरके सुख-दुःखोंको भी उसे ही भोगना पड़ता है, तो फिर समूचे संसारकी बला भी उसीके माथे क्यों न आये ? जैसे रस्सीका काम है किसी पदार्थको कहीं बाँध देना, फाँस देना; रस्सीको गुण या गोन भी कहते हैं; ठीक उसी तरह तीनों गुणोंने इस खेतिहर आत्मारामको शरीरमें बाँध और फाँस दिया है। यही बात “कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु” (१३।२१) में कही गई है। जिस तरह वेश्या किसी भोले-भालेको फाँसाके उसे खराब कर डालती है, वैसे ही प्रकृति अपनी अनेक वेषभूषा बनाके आत्माको फाँसा लेती और तबाह कर डालती है। यही बात “पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान् गुणान्” (१३।२१) में कही गई है।

प्रश्न होता है कि क्षेत्रज्ञ इन क्षेत्रोंमें खुद ही बँध तो गया है। अब इनसे पिड छूटनेमें दिक्कत भी है। वेदयाने इस भोले-भालेको अनजानमें फाँसा लिया है सही। काफी बर्बाद भी कर डाला है। मगर क्या इस आफतसे छूटनेका कोई उपाय नहीं है ? और अगर है तो कौन सा ?

उत्तर है कि उपाय जरूर है। जब हम सारी बातें ठिकानेसे समझ जायें, अपनी हालत बखूबी जान जायें, हमारा क्या अधिकार है, हम क्या कर सकते

हैं, फेंपनेकी वजह क्या है, आदि चोजें जान लें, तो हिम्मत कर इन्हें उठा फेंकेंगे । दूसरा रास्ता है नहीं । इसके लिये खेतोंका पूरा ब्योरा और शुरूसे उनका इतिहास भी जान लेना जरूरी है कि ये कब कैसे तैयार हुए और हम इनमें कैसे-कैसे फेंसैं । क्योंकि इसी जानकारीसे हमें काफी वजहें मिल जायेंगी, जिनके बलपर बाजीदावा देके हट जायें । और मार्कूल वजह होनेपर इसमें अडबदन भी क्यों होगी ? यही बात शुरूके “महाभूतान्यहंकार” प्रभृति श्लोकोंमें है । इनमें खेतोंका कच्चा चिट्ठा है । “अमानित्वमदंभित्व” आदिमें जानकारीके उपाय बताये गये हैं जिससे हम पूरे आगाह हो जायें और हिम्मत ला सकें । वेश्याका कच्चा चिट्ठा जान लेनेपर ही, उसके सभी गुणों—सभी कारनामों—को बखूबी समझ लेनेपर ही, उसके जालसे छूट मकने हैं । इसीलिये प्रकृतिका ब्योरा दिया गया है; ताकि जानकर सजग हा मकें । इन्हीं सब बातोंको दिमागमें रखके—

श्रीभगवानुवाच

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥१॥

श्रीभगवान कहने लगे (कि) हे कौन्तेय, इस शरीरको (ही) क्षेत्र—खेत—कहा जाता है (और) जो इसे बखूबी जानता है उस (आत्मा) को ही उसके जानकार लोग क्षेत्रज्ञ या खेतिहर कहते हैं । १।

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥२॥

हे भारत, सभी क्षेत्रोंमें (रहनेवाला) क्षेत्रज्ञ भी मुझीको जानो । (इस तरह) क्षेत्र और क्षेत्रज्ञका जो ज्ञान है वही ज्ञान मैं ठीक मानता हूँ । २।

यहाँ ‘भी’के मानीमें जो ‘च’ आया है, और इसीकी ओर इशारा करते हुए उत्तरार्द्धमें जो क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञ दोनोंका उल्लेख है उससे भी, यही मानना पड़ता है कि ‘भी’ कहनेसे क्षेत्र ही लिया जाना चाहिये । इस तरह क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ दोनों ही परमात्मा या ब्रह्मसे जुदा सिद्ध नहीं होते । फलतः अद्वैतवाद स्थापित होता है । इसी अद्वैत ज्ञानको कृष्ण अपना मत, निजी मन्तव्य कहते हुए सही बताते हैं । यहाँ सभी क्षेत्रोंमेंके अर्थमें “सर्वक्षेत्रेषु” कहके ‘क्षेत्रज्ञ’ जो एक वचन दिया है उसका आशय यही है कि एक ही आत्मा सबमें व्याप्त है । उसीके ये अनन्तरूप हैं, शरीर हैं और सब कुछ है । इसीलिये अर्जुनके वास्ते सभीकी जानकारी और चिन्ता जरूरी थी ।

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥३॥

वह क्षेत्र जो कुछ है, जितने प्रकारका है और उसके जितने विकार या कार्य हैं, (साथ ही) वह (क्षेत्रज्ञ) भी जो कुछ है और उसका जो प्रभाव है, सभी कुछ संक्षेपमें मुझसे सुन लो ।३।

ऋषिभिर्बहुधा गोतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥४॥

ऋषियोंने (यही बात) बहुत ढंगसे वर्णन को है, वेदके अनेक मन्त्रोंने जुदा-जुदा (कही है) और ब्रह्मप्रतिपादक उपनिषद् वाक्योंने भी तर्कयुक्तिके माथ निश्चित रूपसे बताई है ।४।

इस श्लोकमें इस विषयके प्रमाणोंको कह चुकनेके बाद अगले श्लोकमें क्षेत्र-क्षेत्रज्ञकी पूर्वोक्त सारी बाते कहना शुरू करेंगे और इस प्रकार तीसरे श्लोकमें छिड़ी बातोंको बतायेंगे । यही बात १८वे श्लोक तक जायगी । उसके बाद इन्हीका विशेष विश्लेषण चलेगा । यहाँ ऐसा कहनेका प्रयोजन यही है कि यह एक-दम कोई नई बात नहीं है जिसे पहले पहल कृष्ण ही कह रहे हो । क्योंकि मृष्टि और उससे आत्माका सम्बन्ध यह चीज बहुत ही पुरानी है । इसीलिये इसपर ऋषि-मुनियो, वैदिक मंत्रा और उपनिषदोंका ध्यान जाना जरूरी था । और अगर फिर भी न गया है, तो हो न हो कुछ बात है, ऐसा खयाल हो सकता था । अतः आगेके उपदेशोंमें अश्रद्धाकी गुंजाइश भी हो सकती थी । इसलिये पहले ही कह दिया कि ये बाते अपने-अपने ढंगमें पहले भी सबने खूब ही लिखी हैं । कर्म-अकर्म या कर्मयोगकी बात तो जुदी है । इसलिये उसमें मतभेद या नवीनताकी गुंजाइश हो सकती है । वह मानी भी जा सकती है । मगर जिन आत्म-ज्ञानके आधारपर वह बात कही गई है उसमें ही यदि गडबड हो तो समूचा आधार ही खत्म समझिये । यह भी नहीं कि इसमें भी मतभेद रहेगा ही । यह तो कर्तव्यकी बात न होके वस्तुस्थिति या ठोस चीज (hard fact) की बात है न ? और अगर इसमें ही मतभेद या नवीनता चले तो सर्वत्र अविश्वास ही अविश्वास हो जायगा । इसीलिये यह कह देना जरूरी था कि इसमें सभीकी एक ही राय है । हाँ, कहनेका तरीका जुदा-जुदा जरूर है ।

इस श्लोकमें ऋषियों, वैदिक मंत्रों और ब्राह्मणों या उपनिषदोंके वचनोंका निर्देश है । वैदिक मंत्रोंके द्रष्टा या बनानेवाले बहुतेरे ऋषियोंको तो मानते ही हैं । उन्हीकी ओर इशारा करते हुए उपनिषदों तथा ब्राह्मणग्रंथोंमें प्रायः जगह-जगह लिखा पाया जाता है कि 'ऐसा तो ऋषिने भी कहा है' "उदुक्त-

मृषिगा” । वेदमंत्रोंके रूपमें ही, मही या ओर रूपमें भी मही । हर हालतमें ऋषियोंने पहले बहुत कुछ कहा है जरूर । वह लोग, स्वतन्त्र रूपमें आत्मा और सृष्टिका विवेचन न करने, भला यह कैसे संभव था ? उनका तो यही काम ही था । इस तरह एक तो उनका स्वतन्त्र कथन है । दूसरे वैदिक मन्त्रोंमें भी “नास-द्वीय सूक्तमें”, जो ऋग्वेदके दसवें मण्डलका . १२९वाँ सूक्त माना जाता है, तथा अन्यान्य बीसियों मन्त्रोंमें ब्रह्मसे इस सृष्टिके विस्तारका उल्लेख है । वैदिक मन्त्रोंको ही यहाँ छन्द पदसे लिया है । “एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति” (ऋग्वेद १०।११४।५), “एकं मद्रिप्रा बहुधा वदन्ति” (ऋ० १।१६४।६), “देवानां पूर्वेव्युगेऽमतः सज्जायत” (ऋ० १०।३२।२), तथा “द्वामुर्गा मयुजा” (१।१६४।२०) आदिमें किनना सुन्दर और वाद-विवादत्मक वर्णन है ! पुरुषसूक्तमें, जो यजुर्वेदमें भी पाया जाता है, यही बात किननी विषय रूपमें है ! वैदिक मन्त्रोंके गिन्याय वेदके ही ब्राह्मण भागमें जो उपनिषद् माने जाते हैं उनमें तो इस सृष्टिका वर्णन तर्क और युक्तियोंके साथ आया ही है । यदि केवल छन्दोग्यके छठे अध्याय-को ही देखें तो तबीअत खुश हो जाय । यो तो प्रश्न, श्वेताश्वतर आदिमें भी यही बातें आती हैं । वहाँ भी पूरा वाद-विवाद एवं गभीर विवेचन पाया जाता है । मुण्डकोपनिषद् (३।१।२) में तो ऋग्वेदका “द्वामुर्गा मयुजा” मन्त्र ही ज्यो-का त्यों आया है ।

छान्दोग्यके छठे अध्यायके दूसरे ही खंडमें पहले कहा है कि सृष्टिके पहले केवल सत् या ब्रह्म था और उसीमें सृष्टि हुई “गदेवमोम्पेदमय आसीदेकमेवा-द्वितीयम्” । उसके बाद हा कुछ मतवादोंका उल्लेख करके और यह कहकर कि वह तो पहले असत् या शून्य ही मानने और उनमें सृष्टिका पमारा स्वीकार करते हैं, यह सुन्दर तर्क दिया है कि भला यह कैसे होगा ? भला, असत्में यह विरोधी सत् पदार्थ कभी पैदा हो सकते हैं ? “कुतस्तु खलु सोम्येव स्यादिति होवाचकथमसतः सज्जायत” ? भला, इसमें बढके निश्चित और तर्कयुक्त बात और क्या हो सकती है ? इसी अध्यायमें पूर्वोक्त वटबीजका दृष्टान्त देके समझाया गया है । यह भी कहा गया है कि जल अग्नि आदिमें ही उसके मूल कारण ब्रह्मका पता लगता है । ऐसी ही हजारों युक्तियाँ देके और विद्वेषण-विवेचन करके ब्रह्मका तर्क-दलीलके साथ अत्यन्त निश्चित प्रतिपादन किया गया है । इन्हीं वचनोंको इस श्लोकमें ब्रह्मसूत्राद या ब्रह्मके सूचक एवं प्रतिपादक वाक्य कहा है । इसपर विशेष विचार पहले ही हो चुका है ।

महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पंच चेन्द्रियगोचराः ॥५॥

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥६॥

पाँच महाभूत, जिन्हें पंचतन्मात्रा या सूक्ष्म भूत कहते हैं, अहंकार समष्टि-बुद्धि या महत्तत्त्व, प्रकृति, ग्यारह इन्द्रियाँ, इन्द्रियोंके पाँच विषय, इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, शरीर, जो इन्द्रियोंके सम्बन्धसे सुख-दुःखका अनुभव करता है, चेतनता या बुद्धि और धैर्य—संक्षेपमें यही क्षेत्र और उसके विकार—कार्य—कहे गये हैं ।५।६।

इस पर यहाँ ज्यादा लिखनेकी जरूरत नहीं । पहले ही पूर्ण प्रकाश डाल चुके हैं । सांख्य दर्शनमें प्रकृति, महान्, अहंकार और पंचतन्मात्रा ये आठ, दस इन्द्रियाँ और अन्तःकरण ये ग्यारह और इन्द्रियोंके रूप, रस आदि पाँच विषयोंको मिलाके सोलह, इस प्रकार कुल चौबीस पदार्थ मानके प्रकृति या प्रधानको मूल माना है । वही यहाँ तीसरे श्लोकका क्षेत्र है । जिन सातको उसके बाद गिनाया है ये प्रकृति-विकृति कहाते हैं । प्रकृतिसे पैदा होनेसे विकृति या विकार और कार्य कहे जाते हैं । खुद इन्द्रियादिको पैदा करनेके कारण ही प्रकृति या कारण भी कहे जाते हैं । तीसरे श्लोकमें जो क्षेत्रके प्रकारका उल्लेख है वह यही सात है । प्रकृति-विकृतिकी जगह यादृक् या जितने प्रकारका कह दिया है । शेष सोलह और इच्छादि सात बूल तेईसको यहाँ विकार, विकृति या कार्य कहा है । सांख्यके सोलहकी संख्याको कुछ और भी बढ़ा दिया है । दूसरा फल नहीं है, इसकुम्हारे भी विस्तार हो सकता है । इमोलिये कह दिया है कि संक्षेपमें ही इतने गिनाये हैं ।

तीसरे श्लोकमें “जिससे जो बनता या हाता है”—“यतश्चयत्”—भी एक बात कही गई है । उसका उत्तर या विवरण आगेके पाँच श्लोकोंमें है । तीसरे श्लोकमें इसके बाद ही क्षेत्रज्ञकी बात आ गई है, जिसका विवरण इन पाँच श्लोकोंके बाद ही १२वेंसे १७वें तकने आया है । फिर १८वेंमें सभीका उपसंहार कर लिया है । यहाँतक तो तीसरे श्लोककी बातें संक्षेपमें ही कह दी गई हैं । इसीलिये १९वेंसे फिर विशेष विवरण और निरूपण क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके ही बारेमें चला है, न कि अन्य ब्योरेके बारेमें । अठारहवेंमें लिखा है कि क्षेत्र, ज्ञान और ज्ञेय—क्षेत्रज्ञ—को कह चुके । उससे पता चलता है कि पाँच श्लोकोंमें जो ज्ञानकी बात आई है वही “यतश्चयत्” का उत्तर या विवरण है । इन शब्दोंका मोटा अर्थ यह है कि “जिससे जो हा सके” । साढ़े चार श्लोकोंमें जो कुछ गिनाया है वह ज्ञानोत्पत्तिके साधन है । उनके बिना ज्ञान होई नहीं सकता । उनमें हरेक ज्ञानके लिये अनिवार्य रूपसे अपेक्षित है, जैसा कि उनके नामोंसे ही

स्पष्ट है। कुल २१ बातें गिनानी गई हैं और सभी ऐसी ही हैं। यों तो “जन्म-मृत्युजराव्याधि” (१३।८) में चारोंके अलग-अलग दुःख एवं दोष देखनेसे आठ हो जा सकते हैं। फलतः २१ की जगह २७ हो जायेंगे। शेष आधे या ग्यारहवेंके उत्तरार्द्धमें कह दिया है कि ये ज्ञान हैं और इनसे उलटी बातें है अज्ञान हैं। ज्ञानके साधन होनेसे ही इन्हे ज्ञान कह दिया है। इसी तरह अज्ञानके साधन या पैदा करनेवाले अभिमान, दंभ, हिंसा आदिको अज्ञान भी इसीलिये कह दिया है। इससे साफ हो गया है कि किनसे ज्ञान पैदा होता है और किनसे अज्ञान। इस तरह जिससे जो पैदा होता है यह जो तीसरे श्लोकमें कहा गया है उसका विवरण इन पाँचोंमें पूरा हो गया। पाँचोंने कह दिया कि अभिमान-शून्यता आदिसे ज्ञान होता है और अभिमान आदिसे अज्ञान।

अमानित्वमदंभित्वमहिंसा क्षांतिरार्जवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥७॥

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

जन्ममृत्युजराव्याधि दुःखदोषानुदर्शनम् ॥८॥

असक्तिरनभिष्वंगः पुत्रदारगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥९॥

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।

विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंमदि ॥१०॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥११॥

अभिमान-शून्यता, दंभ या दिवावटी कामको शून्यता, अहिंसा, क्षमा, नम्रता, आचार्य या उपदेशकी सेवा-शुश्रूषा, पवित्रता, स्थिरता, मनपर काबू, इन्द्रियोंके विषयोंसे वैराग्य, अहंकारका त्याग, जन्म-मृत्यु-बुढ़ापा-रोग इन चारोंके दुःखों और बुराइयोंका निरन्तर खयाल, पुत्र-स्त्री-घरबार आदिमें आसक्तिका त्याग तथा इनमें तन्मयताका न होना बुरी-भली बातें हो जानेपर भी हमेशा चित्तमें उनका असर होने न देना, भगवान या आत्मामें ऐसी अनन्य भक्ति जो कभी डिग न सके, एकान्त स्थानका सेवन, लोगोके भीड़-भड़क्केमें रुचिका न होना, अध्यात्मशास्त्रमें निरन्तर लगे रहना और तत्त्वज्ञान या आत्मसाक्षात्कारके प्रयोजनपर नजर रखे रहना, यही ज्ञानके साधन हैं। इनके विरुद्ध अभिमान, दंभ आदि अज्ञानको पैदा करते और बढ़ाते हैं। ७।८।९।१०।११।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥१२॥

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
 सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥१३॥
 सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।
 असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥१४॥
 बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥१५॥
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमित्त्र च स्थितम् ।
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रमिष्णु प्रभविष्णु च ॥१६॥
 ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।
 ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥१७॥

जो जानने योग्य—क्षेत्रज्ञ—है ओर जिसके ज्ञानमे मोक्ष मिलता है वही वस्तु अभी-अभी कहे देता है । (वह वस्तु) आदि शून्य परब्रह्म ही है । वह तो स्थूल और कार्य कहा जाता है ओर न सूक्ष्म और कारण ही । उसके हाथ, पांव, आँख, मर और मुँह सभी जगह है—अर्थात् वह सर्वत्र मौजूद है । उसके कान (भी) सर्वत्र है । वह सभी पदार्थोंको घेरे पडा है । सभी इन्द्रियोंके कामोमे वह लिपटासा रहता है (जरूर) । (मगर वस्तुतः) सभी इन्द्रियोसे रहित है । कहीं भी चिपका नहीं है । (फिर भी) सबको कायम रखता है । निर्गुण है । (साथ ही) गुणों (के कामों ओर फलो)को भांगता (भी) है । सभी पदार्थोंके बाहर भी है और भीतर भी । (स्वयमेव) चर, अचर (पदार्थ रूपा भी) है । सूक्ष्म होनेसे ही बखूबी जाना नहीं जा सकना । दूर भी है (ओर) नजदीक भी । पदार्थोंमें बँटा न होके सबमे एकरम है । (मगर) अलग-अलग जैसा लगता है । पदार्थोंका भरण-पोषण करनेवाला उसीको जानना चाहिये । वही सबको ग्रम लेनेवाला और बनानेवाला भी है । वह ज्योनियोको भी ज्योति देनेवाला (तथा) अँधेरेसे परे माना जाता है । (वही) पूर्वोक्त ज्ञान है ओर ज्ञय भी । ज्ञानके द्वारा प्राप्त करने योग्य भी वही है । वही सबोंके हृदयोने मौजूद है । १२।१३।१४।१५।१६।१७।

इन श्लोकोंमे जो कुछ भी वर्णन है वह आलंकारिक होनेके साथ ही वास्तविक स्थितिसे पूरा ताल्लुक रखता है । यही इसको खूबी है । आत्माके बारेमे जो कुछ हमने पहले लिखा है यदि उसे अच्छी तरहमे हृदयंगम कर लिया जाय तो ये सारी बातें बखूबी समझमे आये । इन्हे पढ़के मजा भी आये । हाँ, एक बात कह देना जरूरी है । आत्मा तो ऐसी ठसाठस भरी हुई जैमी है कि उसमे विभाग करने या उसे अलग-अलग देखनेकी गुंजाइश हुई नहीं, बसतँ कि हमारी दृष्टि ठीक हो । आखिर इंचभर भी, अणु या बालभर भी कोई जगह है नहीं जो खाली हो । जहाँ

कुछ नहीं वहाँ अनन्त परमाणु तो मौजूद हैं, या अगर और नही तो दिशा और काल (Space and time) तो हई, और वह है इन सबोंकी आत्मा । इसीलिये बीच-बीचमें फाँक पड़नेकी संभावना ही कहा है ? फलतः चाहे हम कुछ बोलें कहीं जायें, कहीं हाथ बढ़ायें, किन्नर भाँ मँह, मर या आँखें करके इशारा करें सर्वत्र सब कुछ जानने-सुननेके लिये वह मौजूद ही है । उसके बिना टिके कौन और न टिकनेमें भी तो निषेध रूपसे (negatively) उमे रहना ही पड़ता है ।

यहाँ ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञानगम्य ये तीन बातें कही गई हैं । इनमें दो तो पहले ही आ चुकी है—ज्ञान और ज्ञेय । इसीलिये उचित समझते हैं कि उन्हींका उल्लेख इन श्लोकोंमें माना जाय, न कि सर्वसाधारण ज्ञान और ज्ञेयका । १८वे श्लोकमें भी, जो आगे आ रहा है, उमी ज्ञान और ज्ञेयका नाम लिया है । अतएव बीचमें दूसरे ज्ञान और ज्ञेयको लेना हमने उचित नहीं समझा । तब तो उबर्दस्तीसी हो जाती—अकांड ताडव बन जाना । एक बात और भी इस ज्ञान और ज्ञेयके ही सम्बन्धमें जान लेनेकी है । पहले भी “क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानि” (१३।२) में ज्ञानकी बात आई है । वहाँ ज्ञेयकी जगह क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञ आये हैं । वेशक “अमानित्व” आदिमें जो ज्ञान शब्द है वह ज्ञानके साधनोंके ही लिये आया है । मगर इसके यह मानी हगिज नहीं कि उससे उन साधनोंका ही बोध होता है, न कि ज्ञानका भी । उसका तो असली मतलब यही है कि इन्ही साधनोंमें जो ज्ञान उत्पन्न होता है वही क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञका यथार्थ ज्ञान हो सकना है, उमीमें हम इन दोनोंकी हकीकत जान सकते हैं । फिर भी “क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः” इस पंथीके रहनेके कारण उन दोनोंके ज्ञेय या ज्ञानके विषय होनेपर भी उस ज्ञेय और इस ज्ञेयमें फर्क है । वहाँ ज्ञान ही प्रधान और वही दोनों अप्रधान है । क्योंकि क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके जो रूप हैं और जिनका ज्ञान जाता है वह तो मायामय है, कल्पित है । उन्हींकी भी हकीकत तो ब्रह्मात्मा ही है । इसीलिये पंथी लिखके उन्हें अप्रधान या अमुख्य बना दिया है । मगर यहाँ तो मात्र ही ‘ज्ञेयम्’ लिखा है । इसलिये यह मुख्य है । अतएव ‘ज्ञानगम्यं’ विशेषण यहाँ लगा दिया है । इसका आशय यह है कि ज्ञानके द्वारा अन्नमें हमें वही पहुँचना है । फिर वह असल और हकीकत क्यों न हो ? ऊपरके श्लोकोंमें जिन अनेक रूपोंमें इस ब्रह्मात्माको दिखाया है कहीं लोग उन रूपोंको ही ठीक न मान बैठे इसलिये भी ‘ज्ञानगम्यं’ कह दिया, जिससे स्पष्ट हो गया कि ये सब रूप या ढंग केवल उसे जानने, देखने या नजरमें लानेके लिये ही हैं, न कि वही वस्तुगत्या इन रूपोंवाला है । इस तरह उसके प्रभावकी भी जानकारी हो जाती है । यह बात ‘यत्प्रभावश्च’में पहले ही आई थी भी ।

अब आगेके श्लोकमें यहाँतक कही गई सभी बातोंका उपसंहार करते हुए

इसकी आवश्यकता भी बता देने हैं। किन्तु उसके बाद पुनरपि क्षेत्र या प्रकृतिका विशेष ब्योरा जानना जरूरी है। क्योंकि उसके गुणों और चालोंको जाने बिना उससे पार पा नहीं सकते। साथ ही, क्षेत्रज्ञ उसमें किस तरह फँसता है यह भी जान लेना जरूरी होनेके कारण उसका भी कुछ ब्योरा आगे दिया गया है। इस तरह “यो यत्प्रभावश्च” इन दोनोंका विशेष विवरण भी हो जाता है। खासकर ‘यः’ या ‘जो’ का विवरण बहुत जरूरी है। क्योंकि वह अभी अच्छी तरह बताया जा सका है नहीं।

इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥१८॥

संक्षेपमें क्षेत्र, ज्ञान और ज्ञेय यही कहे गये हैं। मेरा भक्त इसे ठीक-ठीक जानके मेरा ही रूप हो जाता है। ८।

उत्तरार्द्धसे तो यह भी स्पष्ट है कि जिस भक्तकी बात बारहवें अर्धमें आई है वह साधन ही है। उमका भी नतीजा अन्तमें यह ज्ञान ही है, जिसे विज्ञान या आत्मसाक्षात्कार कहते हैं। आखिर भक्त कहनेके बाद और मेरा स्वरूप बननेके पहले पूर्वकालिक क्रियाके रूपमें जो ‘विज्ञाय’ बीचमें आ गया है उसका स्वारसिक अभिप्राय और होई क्या सकता है? यदि हठ या पक्षपात छोड़के देखें तो मानना होगा कि पहले भक्ति होनेसे भक्त बने, फिर विज्ञान हुआ और उसके बाद अन्तमें मुक्ति हुई। हाँ, यह विज्ञानी भी भक्त होता है। मगर वह तो “चतुर्विधा.” (७।१६-१९) के “तेषां ज्ञानो नित्ययुक्तः” शब्दोंमें ही कहा जा चुका है।

प्रकृति पुरुषं चैव विद्वद्यनादो उभावपि ।

विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥१९॥

प्रकृति और पुरुष यह क्षेत्र एवं आत्मा इन दोनोंको ही अनादि समझो। (इनमें भी) (सभी पूर्वोक्त) विकारों और गुणोंको भी प्रकृतिसे ही उत्पन्न जानो। १९।

यहाँ अनादि कह देनेसे यह प्रश्न जाता रहा कि आत्माके फँसने या प्रकृतिके संसर्गमें आनेकी क्या जरूरत थी। क्योंकि यह चीज तो कभी शुरू हुई नहीं कि इसकी वजह बताई जाय। यह तो सदासे ऐसी ही बनी है।

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥२०॥

कार्य और करणको बनानेमें कारण प्रकृति ही है। पुरुष (तो सिर्फ) सुख-दुःखोंके भोगनेमें ही कारण है। २०।

पूर्वके श्लोकके उत्तरार्द्धमें जै कहा गया है कि सभी विकारों या कार्यों और गुणोंको प्रकृति ही पैदा करती है, उसीका स्पष्टीकरण इस श्लोकके पूर्वार्द्धमें है। इसीलिये कार्य शब्दका अर्थ है व्यष्टि तथा समष्टि शरीर। इसी प्रकार करणके मानी है व्यष्टि-समष्टि सभी इन्द्रियाँ, जिनमें बुद्धि आदि आ जाती है। इन्हींसे सब संसार चलता है। कहीं-कहीं कार्यकारण पाठ है। उस दशामें पूर्वोक्त महत्त्वादि सातको कारण और शेष इन्द्रियादिको कार्य कहनेमें ही तात्पर्य है। गुण शब्दके मानी है गौण या पीछे बनी इन्द्रियादि और तीनों गुण भी। हर हालतमें समस्त संसार ही आ जाता है। केवल एक ही बातकी कमी रह जाती है, जिसे सुख-दुःखादिका भोग कहते हैं। क्योंकि उसके बिना संसार पूरा कैसे होगा ? यदि सुख-दुःखादि किसीको भोगना न हो तो संसार कैसा ? तब तो सारा मामला ही फीका हो जाय। इसलिये उसकी पूर्ति उत्तरार्द्ध कर देता है कि पुरुष या आत्माके ही चलते भोग होते हैं। यदि वह न हो तो इन्द्रियादि जड़ पदार्थ कुछ करी न सके। इसीलिये तो पुरुषकी सत्ता भी मानना जरूरी हो जाती है। प्रकृति एवं उससे बने पदार्थ तो जड़ है, अन्धे है। वह भोगका काम करी नहीं सकते, सभी बातको नियंत्रणके द्वारा मिलाजुलाके (Coordinate) रख नहीं सकते और बिना इसके भोग हो नहीं सकता। भोगके मानी ही हैं सभी चोजोंको जोड़-जाड़के सामने लाना। जैसे समष्टिके नियमन आदि (Coordination) के लिये अगत्या ईश्वरकी सत्ता माननी पड़ती है, वैसे ही व्यष्टिके लिये आत्माकी। आगे यही तर्क दिया भी है।

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान् गुणान् ।

कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥२१॥

क्योंकि पुरुष ही प्रकृतिके सम्बन्धसे ही उससे उत्पन्न त्रिगुण पदार्थोंको भोगता है। (इस तरह जो) इन गुणोंमें उसकी आसक्ति है वही उसके भले-बुरे जन्मोंका कारण है ॥२१॥

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुषः परः ॥२२॥

(असल बात यह है कि) इस देहमें (यह जो) परमपुरुष है वह तो अलग होके सभी बातोंको सिर्फ देखता (और इसी रूपमें) अनुमोदन करता है, कायम रखता है और (अन्तमें उन्हें) भोगता भी है। (वही) महेश्वर और परमात्मा भी कहा गया है ॥२२॥

साक्षी होनेसे ही उपद्रष्टा कहा गया है। चेतनके बिना जड़ पदार्थोंका काम

हो नहीं सकता । कहीं न कहीं मूलमें चेतन चाड़िये हो । यही अनुमोदन है जिसे हमने सम्मेलन और नियंत्रण (Coordination) कहा है । यदि ऐसी शक्ति न हो तो सभी चीजे तखड़-पखड़ हो जायें । भर्त्ता कहनेका भी यही आशय है । इस तरहके दूरके संमर्गमें ही वह भोगनेवाला बन जाता है । क्योंकि शीशेमें दूरस्थ रक्तपुष्पका प्रतिबिम्ब पड़के वह भी लाल नजर आता ही है उसी तरह इन्द्रियादिके मारे अनर्थ उममें प्रतिबिम्बित होते हैं । यही भोग है । लेकिन यह प्रतिबिम्ब जैसा ही है । इसीलिये वस्तुतः यह आत्मा महेश्वर ही है, परमात्मा ही है ।

य एवं वेत्ति पुरुष प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥२३॥

(इसीलिये) जो पुरुषको और प्रकृतिको भी गुणोंके साथ इस तरह ठीक-ठीक जान जाता है वह चाहे किसी भी दशामें रहे, (फिर भी) पुनर्जन्म नहीं पाता । २३।

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥२४॥

अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥२५॥

कुछ लोग ध्यानमें ही अपने ही भीतर अने आप आत्माको (इस प्रकार) देखते हैं—साक्षात् करने हैं । दूसरे लोग सांख्ययोगसे ही (ऐसा करते हैं) तथा तीसरे (दलवाले) कर्मयोगमें ही । लेकिन इस प्रकार नहीं जान सकनेवाले कुछ लोग तो दूसरोंसे मुनके ही उपासना करते हैं । मुनके अनुसार ही पूरा अमल करनेवाले वे भी जन्ममरणमें छुट्टी पाई जाते हैं । २४। २५।

ये दोनो श्लोक कुछ अजीबमें हैं । विशेष विचार न कर सकनेवाले इनमें धोकेमें पड़के आत्मज्ञानके चार स्वतंत्र मार्गोंका प्रतिपादन इन श्लोकोंमें मान बैठते हैं; हालांकि “लोकेऽस्मिन् द्विविधा” (३।३) के अनुसार पहले वही लोग दोई स्वतंत्र मार्ग मानते हैं । इस तरह इन श्लोकोंके करते उन्हें भी घपलेमें पड़ना पड़ा है । लेकिन सच पूछा जाय तो इनमें ऐसी कोई बात है नहीं ।

२४वेके पूर्वार्द्धमें उसी समाधिका वर्णन है जिसका सविस्तर निरूपण छठे अध्यायमें और उससे पहले भी आया है । यही तो ज्ञानप्राप्तिकी अन्तिम सीढ़ी है । मगर जो वहाँतक न पहुँच सके हों उनके ही लिये उसी श्लोकके उत्तरार्द्धमें नीचेकी दो सीढ़ियाँ कहीं हैं । ऐसे लोग दो तरहके होते हैं, जैसा कि “तत्त्वयं योगसंसिद्धः” (४।३८) और “संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये” (५।११) में कहा गया है, उसीके

अनुसार कर्मोंके करते-करते जिनका मन शुद्ध हो चुका है ऐसे लोग एक दलमें हैं। अभीतक जिनके मनकी शुद्धि शेष ही है वही दूसरे हैं दलमें। फलतः पहले ऊपर और दूसरे नीचे हैं। तदनुसार ही पहले दलवाले सांख्यकी रीतिके अनुसार गुणोंका त्रिभंजन आत्मासे करके उसे निश्चय करते हैं। क्योंकि जबतक ऐसा निश्चय न हो जाय ममाधि होगी किसकी ? बस यही है सांख्ययोग या सांख्यकी रीति। परन्तु जो दूसरे दलवाले ऐंम नहीं है वह कर्म करते रहते है जिसे कर्मयोग कहा है। वह कर्मकी ही रीति या मार्ग है जिससे धीरे-धीरे मन शुद्ध होता है। यह भी बात है कि यह मभी बातें पूरी जानकारीसे ही हो सकती है। यहाँतक कि कर्मोंका मार्ग भी बीहड़ होनेके नाते बहुत जानकारी चाहता है। लेकिन जिन्हें यह जानकारी होई नहीं, वह क्या करें ? ऐसे लोग ही तो दुर्भाग्यवश ज्यादा होते है। इसीलिये उन्हींके खयालसे २५वें श्लोकमें सबसे नीचेकी सीढ़ी कही है। ऐसे लोग दूसरे जानकारोंसे सुन-सुनाके ही धीरे-धीरे इस काममें लगते हैं और आगे बढ़ते हैं। कहनेका आशय यही है कि कर्म करनेवालोंमें भी वे लोग नीचे दर्जेके ही होते हैं। बेशक वे ऐसे नहीं जो गीताकी गिनतीमें आयें ही न। वीसोंकी तो यहाँ चर्चा ही नहीं है। तीसरे अध्यायके शुरूमें ही गीताकी गिनतीमें जिन्हें लिया है उन्हींमें ये भी आ जाते हैं। अतएव ये चारों स्वतंत्र मार्ग न होके एक ही मार्गकी नीचे-ऊपरकी सिर्फ सीढ़ियाँ हैं।

इस तरह ध्यान या समाधिके फलस्वरूप जो समदर्शन होगा वही ज्ञानका असली रूप है। उसीका वर्णन इस अध्यायके शेष श्लोकोंमें है। इसी वर्णनमें उसकी महत्ता भी आ गई है और वह कब पूरा होता है यह भी कह दिया है। कुछ तर्क-दलीलें भी दी गई हैं। इसका श्रीगणेश कहाँसे होता है। यह भी बताया गया है। क्योंकि जबतक यह न जान लें कि क्या मर्ज है तबतक औषधि क्या करेंगे ? इसीलिये क्षेत्रक्षेत्रज्ञ या प्रकृति और पुरुषके पूर्वोक्त आलंकारिक सम्बन्धसे ही इसका निरूपण यों शुरू करते है जिसका उल्लेख शुरूमें ही है, ताकि अन्तमें भी वह चीज याद आ जाये—

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि

भरतर्षभ ॥२६॥

हे भरतवंशमें श्रेष्ठ, जो कुछ भी स्थावर और जंगम पदार्थ हैं या बनते हैं वह क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके सम्बन्धसे ही होते हैं यह जान रखो ॥२६॥

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥२७॥

(इसीलिये) सभी पदार्थोंमें एक रस रहनेवाला तथा उनके नष्ट होनेपर भी नष्ट न होनेवाले परमेश्वर (रूपी आत्मा) को जो देखता है—साक्षात् करता है—(दरअसल) वही देखता है—यथार्थदृष्टिवाला है ।२७।

यहाँ निषेध दृष्टिसे (negatively) ही आत्माकी सत्ता मानी गई है, जिसे उपनिषदोंमें नेति-नेतिकी दृष्टि या मार्ग बताया है ।

समं पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥२८॥

क्योंकि सर्वत्र एकरस रहनेवाले ईश्वरको ही जो देखता रहता है वह स्वयं आत्माको नष्ट नहीं करता—उसका असली रूप जान जाता है । इसीलिये वह परमगति—मुक्ति—पा जाता है ।२८।

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥२९॥

(इसीलिये) जो यह देखता है कि सभी कर्म तो प्रकृतिके द्वारा ही किये जाते जाते हैं; आत्माको (इसीसे) जो अकर्ता—कुछ भी न करनेवाला—देखता है, वही (तो) देखनेवाला है—जानकार है ।२९।

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनु पश्यति ।

तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥३०॥

जब (मनुष्य) जुदे-जुदे दीखनेवाले पदार्थोंको एक ही रूप—आत्मरूप—में देखता है और उसीसे इनका पसारा देखता है तभी ब्रह्मरूप हो जाता है ।३०।

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥३१॥

हे कौन्तेय, अनादि एवं निर्गुण होनेके कारण ही यह विकारशून्य परमात्मा (रूपी पुरुष या जीव) शरीरमें रहनेपर भी न तो कुछ करता है और न किसीमें सटता है ।३१।

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावास्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्रक्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥३३॥

जिस तरह सर्वत्र रहनेपर भी अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण ही आकाश किसी-से भी नहीं चिपकता, उसी तरह सभी शरीरोंमें रहनेवाली आत्मा भी किसी-

से विष्णु नहीं होती। जिस तरह एक ही सूर्य सारे संसारको प्रकाशित करता है, उसी तरह (एक ही) क्षेत्रपति—खेतिहर या क्षेत्रज्ञ—सभी क्षेत्रोंको प्रकाशित करता है। ३२।३३।

यहाँ दो-एक महत्त्वपूर्ण बातें कही गई हैं। एक तो आत्माको एक ही माना है। सूर्यका दृष्टान्त भी साफ-साफ इसी मानीमें दिया है। क्योंकि 'एक ही सूर्य' ऐसा कह दिया है। यों तो आकाशके दृष्टान्तसे भी आत्माकी एकता ही—अद्वैत-वाद ही—सिद्ध है। दूसरी बात है निर्लेपताकी। आकाश इतना बारीक है, सूक्ष्म है कि उसे कोई भी गन्दगी या मल पकड़ सकती ही नहीं। मगर जो आत्मा आकाशमें भी है वह कितनी सूक्ष्म होगी यह तो आसानीसे जाना जा सकता है। फिर वह क्यों न निर्लेप हो ? इसपर प्रश्न होता है कि सभी शरीरोंका पथदर्शन या हिलना-डोलना एक ही आत्मासे कैसे होगा ? उत्तर है कि एक ही सूर्य तो संसारको चलाता है, रास्ता बताता है। फिर जो सूर्यका भी सूर्य हो—उसकी भी आत्मा हो—वह सारी अंधी प्रकृतिको क्यों न चलाये ?

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।
भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

इस तरह क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञमें क्या विलक्षणता है, फर्क है यह बात और जड़ प्रकृतिका अन्त या नाश भी ज्ञानदृष्टिसे जो लोग जानते हैं वही परब्रह्म तक पहुँचते हैं। ३४।

पहले सातवें अध्यायमें प्रकृति दो प्रकारकी कही गई है, परा और अपरा। यहाँ अपरा प्रकृतिसे ही मतलब है। उसीकी पहचानके लिये उसे भूतप्रकृति यानी पंचभूतोंकी जननी कह दिया है। आत्मा तो ऐसी है नहीं। जो सांख्यवादी प्रकृतिका नाश नहीं मानते वे गलत हैं यही जनानेके लिये कह दिया है कि प्रकृतिका मोक्ष या नाश होता ही है। मिथ्या जो ठहरी। नाशके बाद ही तो मुक्ति होती है।

इस अध्यायमें क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके रूपमें ही संसारका विवेचन होनेसे वही इस अध्यायका विषय है।

इति श्री० क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम त्रयोदशोऽध्यायः ॥१३॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग नामक तेरहवाँ अध्याय यही है।

चौदहवाँ अध्याय

१

जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है, चौदहवाँ अध्याय भी सृष्टिका विवेचन-विश्लेषण ही करता है। लेकिन यह करता है इस कामको एक प्रकारसे स्वतन्त्र रूपमें। इसकी वजह भी है जिससे यह अध्याय ही स्वतन्त्र हो गया है। तेरहवें अध्यायने बहुत फैली-फैलाई सृष्टिकी, जो काबूके बाहरसी प्रतीत होती थी, काबूमें कर दिया। क्योंकि खेतिहर या किसान और क्षेत्र या खेतके रूपमें सारी बातें रखके इन्हे और इनको ही लेके बनी सृष्टिको भी जैसे छोटीसी बनाके काबूमें कर दिया गया है। क्षेत्रसे बाहर जब कुछ हुई नहीं और उसके बिना सारी घर-गिरस्तो ही चौपट है, तो काबू और कहने है किसे ? इस तरह जो चीज समझमें समा भी नहीं सकती थी वह अब दूमरी ही जान पडने लगी। अब उसका रूप इतना छोटा हो गया कि उसके नामसे होनेवाली घबराहट दूर होके उस समूची चीजके सन्तुष्टि-विचारनेमें सरसता आ गई। इमने ही उसमें चस्का भी पैदा कर दिया।

लेकिन इतनेपर भी शरीर इन्द्रियाँ, प्राण प्रभृति और विषयों एवं विकारोंके रूपमें यह सृष्टि विस्तृतकी विस्तृत ही है। सबोंका खयाल-विचार करने-करते मनमें थकान या ऊबसी भी हो जाती है। शरीर, इन्द्रियाँ बगैरह कह देना जितना आसान है इनका विचार उतना आसान नहीं है। विचारिये और देखिये कि लम्बी-चौड़ी दुनिया सामने खड़ी हो जाती है या नहीं। फिर तो उधेड़-बुन करतूते-कुरतूते नाकों दम हो जाती है, घबराहट पैदा हो जाती है। इसलिये जरूरत थी इस बातकी कि और भी संक्षिप्त रूपमें इसे रख दिया जाय। साथ ही, वह संक्षिप्त रूप ऐसा हो कि साफ-साफ मालूम पड़े, समझमें आये। सभी पदार्थोंको उसने अपने उदरस्थ कर लिया हो यह भी स्पष्ट नजर आता रहे। यदि ऐसा उपाय निकल आये तो कितना सुन्दर हो, कितनी आसानी हो ! भला, सभी विषयोंका पूरा-पूरा विवेचन कर सकना और उनके गुणदोषको समझ पाना किसकी ताकतकी बात है ? यह भी कहना कि सभी चीजे बन्धनमें ही डालती हैं या बुरी है कितना खोखला लगता है ! आखिर संसारके भीतर ही तो उपदेशक, विवेक और समाधि प्रभृति भी हैं ! तो क्या ये भी बुरे हैं ? यदि नहीं, तो समस्त संसारको बुरा क्यों कहा ? क्या ये संसारमें आ जाते नहीं ? ऐसी हजार पेचीदा बातें पड़ी हैं जिनका समाधान तेरहवें अध्याय से नहीं हो पाता। इसलिये भी जरूरत थी कि कोई सरल मार्ग निकलता, कोई निराला आईना आविष्कृत होता, जिसमें सारी चीजें झलक पड़तीं और उनकी बुराइयाँ साफ मालूम हो जातीं। इन्हीं सब खयालोंसे चौदहवें अध्यायकी स्वतंत्र आवश्यकता पड़ी।

इसमें सारी सृष्टिको तीनों गुणोंके भीतर 'गागरमें सागर' की ही तरह रखके कमाल कर दिया है ! फिर भी खूबी यह है कि इनमें सारी दुनिया आईनेकी तरह चमकती है और यह पता फौरन चल जाता है कि क्यों और कैसे हरेक चीज बन्धनका कारण होनेसे बुरी है । इतना आसान और सुन्दर रास्ता शायद ही कहीं कभी मिल सकनेवाला था । एक बात यह भी है कि तेरहवेंमें जो यह कह दिया है कि 'गुणोंके साथ लिपटने और फँसनेसे ही आत्माका नीच-ऊँच योनियोंमें जन्म होता रहता है"—"कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु" (१३।२१), उसका स्पष्टीकरण भी हो जाना जरूरी था कि यह बात कैसे होती है । इस अध्यायमें हरेक पदार्थका विश्लेषण करके बुरे-भले सभीको तीन गुणोंका ही रूप बता दिया है । यह बात भी है कि ये तीन ही गुण बन्धनमें डालनेवाले हैं । फलत मर्भा पदार्थ आसानीसे बन्धनकारी सिद्ध हो गये । आग्विर गुण तो रस्सीको ही कहते हैं न ? और रस्सीसे लिपटना ही तो बन्धन है । इस अध्यायका व्यावहारिक ससारमें सबसे ज्यादा महत्त्व इस बातमें है कि इमने बता दिया है कि-स्वभावसे ही परस्पर विरोधी और एक दूसरेको मिटा डालनेवाले पदार्थ भी किस प्रकार आपसमें अच्छी तरह मिलके साथ चल सकते, एक दूसरेकी मदद कर सकते और मारा काम अंजाम दे सकते हैं । यह अपूर्व उपदेश तो शायद ही कहीं मिला हो या मिलेगा ।

यही कारण है कि चौदहवेंके शुरूमें ही इसे सबसे श्रेष्ठ बताया गया है, सर्वोत्तम कहा गया है । भला, इससे बढ़के ज्ञानका सुन्दर, सर्व-सुलभ और विशद मार्ग होई क्या सकना है ? दूसरी तरहसे ज्ञान या जानकारी प्राप्त करनेपर तो कभी धोका भी हो सकता है । मगर इसकी जो सबसे बड़ी खूबी है वह यही कि कहीं भी किसी भी पदार्थमें धोकेकी गुन्जाइश रहने पाती नहीं । यह तो सबोंका छिपा रूप नंगा कर देता है । यही वजह है कि इस अध्यायमें प्रकृतिसे सीधे ही गुणोंका विस्तार और पसारा शुरू कर दिया है । गीताकी पौराणिक शैलीकी सबसे सुन्दर खूबी इस अध्यायमें यह पाई जाती है कि शुरूमें ही आलंकारिक भाषामें सन्तानोत्पत्तिकी जगह मृष्टिकी, उत्पत्तिका कल्पना करके ब्रह्मके द्वारा प्रकृतिमें गर्भाधान लिखा गया है और उससे पहले-पहल एक ही साथ तीन बच्चोंका जन्म बताया गया है । एक तो यही विलक्षणता है कि एक ही साथ तीन बच्चे ! इससे खामखा लोगोंका ध्यान आकृष्ट हो जाता है कि बात क्या है । फिर वे खोद-विनोद करने लग जाते हैं, मननमें पड़ जाते हैं । दूसरे जब वे बच्चे पर-स्पर विरोधी और एक दूसरेको खानेपर ही तुले जैसे हों तब तो और भी आश्चर्यजनक चीज हो जाती है कि ये माता-पिता भी खूब हैं जिनने ऐसे बच्चे ज़ने !

इस तरह ब्रह्मको पिता और प्रकृतिको माताके खामों चित्रित करनेका प्रयोजन भी पूरा हो जाता है ।

सृष्टिके सम्बन्धमें शुरू-शुरूका जो गोलमोल और सामान्य ज्ञान या खयाल है वही गर्भाधान है । उसीके बाद प्रकृतिसे गुण-विस्तारके द्वारा सृष्टि फैलती है । यह बात गुणत्रादमे बखूबी समझाई जा चुकी है । इस अध्यायका आशय समझनेके पहले उसे पढ़ लेना आवश्यक है ।

चौथे श्लोकतक तो भूमिकीके रूपमें यही बात कही गई है । उसके बादके पाँच (५-९) श्लोकोंमें गुणोंके निजी स्वभाव और काम बताके अनन्तर ९ (१०-१८) श्लोकोंमें यह बताया गया है कि इन तीनों गुणोंकी आपसी शर्तबन्दी है, जिससे एके बाद दीगरे क्रमशः तीनों मुखिया होते हैं । मगर हर समय एक ही मुखिया और शेष दो उसीके अनुयायी होते हैं । किसकी नायकताकी क्या पहचान है यह भी बताया गया है । उसीके साथ किस गुणकी प्रगतिके समय शरीरान्त होनेसे मनुष्यकी क्या गति होती है यह भी कहा है । अनन्तर दो (१९-२०) श्लोकोंमें इन गुणोंसे छुटकारा पानेपर ही मुक्ति होती है यह बताके शेष सात श्लोकोंमें इनसे छुटकारा पानेका उपाय और छुटकारा पाये हुंकी पहचान बताई गई है । छुटकारा पाये हुंकी ही गुणातीत कहा है । इन्हीं सातमे पहला—२१वाँ— श्लोक अर्जुनके प्रश्नका है । क्योंकि जब ऐसी बात है तो घबराके या उत्सुकतावश इनसे पिङ्गु छुड़ानेकी बात फौरन ही पूछ लेना उसके लिये अनिवार्य हो गया था । यह विषय ऐसा जरूरी और कामका है कि बिना पूछे ही कृष्णने इसका श्रवण आरंभ कर दिया था । वे खुदबखुद इसकी महत्ता और जरूरत महसूस कर रहे थे । इसका कारण हम बताई चुके हैं । इसीलिये अर्जुनके बिना कुछ कहे ही स्वयमेव—

श्रीभगवानुवाच

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥१॥

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।

सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥२॥

श्रीभगवान कहने लगे (कि) सभी ज्ञानोंमें उत्तम ज्ञान, जिसे हासिल करके सभी मुनिगण यहाँसे (देह छोड़नेके बाद) परम कल्याण पा गये, मैं अभी-अभी कहता हूँ, (सुनो) । इस ज्ञानका आश्रय लेनेपर मेरा स्वरूप हो जानेवाले न तो सृष्टि (के शुरू होने) पर जन्म लेते और न प्रलयमें व्यथित होते या मरते हैं ॥१२॥

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥३॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्त्तयः संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं वीजप्रदः पिता ॥४॥

हे भारत, महत्तत्त्व गर्भित प्रकृति ही मेरी स्त्री है और मैं उसीमें गर्भाधान करता हूँ । उसीसे सभी पदार्थोंकी उत्पत्ति होती है । हे कौन्तेय, सभी (पशु आदि) योनियोंमें जितनी तरहकी आकृतियाँ हैं उन सबोंकी माता (वही) प्रकृति और गर्भाधान करनेवाला पिता मैं हूँ । ३।४।

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥५॥

हे महाबाहु, सत्त्व, रज, तम यही (तीन) गुण प्रकृतिसे पैदा होते हैं (और) विकार रहित आत्माको देहमें फँसते हैं । ५।

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसंगेन बध्नाति ज्ञानसंगेन चानघ ॥६॥

हे निष्पाप, उनमें भी निर्मल होनेके कारण प्रकाशक और निर्दोषी सत्त्व गुण सुख और ज्ञानमें आसक्ति पैदा करके आत्माको फँसाता है । ६।

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासंगसमुद्भवम् ।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥७॥

हे कौन्तेय, रजोगुण तृष्णा एवं आसक्तिको पैदा करनेवाला (और) राग रूपी ही है, ऐसा समझो । वह कर्ममें आसक्ति पैदा करके जीवात्माको फँसाता है । ७।

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥८॥

हे भारत, तमोगुण तो अज्ञानको पैदा करने और सभी जीवात्माओंको मोहमें फँसानेवाला है । वह असावधानी, आलस्य और निद्राके द्वारा ही फँसाता है । ८।

प्रमाद कहते हैं बातोंका खयाल न होना, न रखना । खयाल रहते हुए भी कर्ममें प्रवृत्त न होनेको ही आलस्य कहते हैं ।

सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत ।
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥९॥

हे भारत, सत्त्व सुखमें लिपटा देता है और रज कर्ममें । (परन्तु) तम तो ज्ञानको छेँकके असावधानीमें ही लिपटाता है । ९।

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥१०॥

हे भारत, रज और तमको दबाके—अपने अधीन करके—ही, सत्त्व आगे आता है। (इसी तरह) सत्त्व एवं तमको दबाके रज और सत्त्व तथा रजको दबाके तम (आगे आता—बढता है) ॥१०॥

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥११॥

जब इस शरीरके सभी द्वारों—इन्द्रिय-छिद्रों—से अँधेरा हटके ज्ञान पैदा होता है तभी सत्त्वकी वृद्धि जाने ॥११॥

लोभः प्रवृत्तिरारंभः कर्मणामशम स्पृहा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्ध भरतर्षभ ॥१२॥

हे भरतश्रेष्ठ, रजके बढनेपर लोभ, काममे झुकाव, क्रियाओका आरंभ, उनका लगातार जारी रहना और हायहाय ये बातें होती है ॥१२॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥१३॥

हे कुरुनन्दन, तमकी वृद्धि होनेपर (दिमागके सामने) अँधेरा, कामोंमे झुकाव न होना, असावधानी और मोह या उलटी समझ, यही बातें होती हैं ॥१३॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।

तदोत्तमविदां लोकानमलान् प्रतिपद्यते ॥१४॥

जब देहधारी सत्त्वकी वृद्धिके समय मरता है तो उत्तम बाते जाननेवालोके निर्मल लोक या समाजमे ही जनमता है ॥१४॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसगिषु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥१५॥

(इसी तरह) रजकी वृद्धिमे मरनेपर कर्ममे लिपटे लोगोमे तथा तमकी वृद्धिमे मरनेपर विवेकशून्य योनियोमे जनमता है ॥१५॥

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विक निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥१६॥

सात्त्विक कर्मोंका सुन्दर, निर्मल, सात्त्विक फल बताने है, राजसी कर्मोंका दुःख और तामसी कर्मोंका अज्ञान—अज्ञानकी वृद्धि—फल (कहते है) ॥१६॥

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१७॥

सत्त्वसे ज्ञानकी एवं रजसे, लोभकी ही वृद्धि होती है और तमसे प्रमाद, मोह और अज्ञान (फैलते हैं) ।१७।

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तिस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥१८॥

सत्त्वगुण (की विशेषता) वाले ऊपर जाते या प्रगति करते हैं, रजोगुणवाले बीचमें ही रह जाते—न प्रगति करते और न अधोगति, (और) निचले तमोगुण-वाले अवनतिशील होते हैं ।१८।

नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टाऽनुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥१९॥

जानकार—पूर्ण आत्मज्ञानी—ज्योंही गुणोंके सिवाय दूसरेको कर्मोका करने-वाला नहीं मानता है और गुणोंसे निराली (आत्मा) को जान लेता है, (त्योंही) वह तेरा स्वरूप—मुक्त—हो जाता है ।१९।

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देहो देहसमुद्भवान् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥२०॥

देह (धारण) के कारण इन तीन गुणोंसे पार जानेपर ही मनुष्य जन्म, मरण (और) बुढ़ापे के दुःखोंसे छुटकारा पाके मुक्ति हासिल करता है ।२०।

अर्जुन उवाच

कैलिंगैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चेतांस्त्रीन्गुणानतिवर्त्तते ॥२१॥

अर्जुनने पूछा (कि) हे प्रभो, इन तीन गुणोंसे पार पाये (मनुष्य) के चिह्न क्या है ? उसके आचरण कैसे होते हैं ? और इन तीन गुणोंसे पार पाते हैं कैसे ? ।२१।

श्रीभगवानुवाच

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पांडव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥२२॥

श्रीभगवानने कहा—हे पांडव, (तीनों गुणोंके क्रमशः कार्य) प्रकाश, प्रवृत्ति और मोहके होनेपर न तो (उनसे) द्वेष रखता है और न यही चाहता है कि वे हट जायें ।२२।

यही है पहले प्रश्नका उत्तर । गुणातीतकी पहचान पूछी थी । वही इसमें कही गई है ।

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो विचाल्यते ।
 गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नैगते ॥२३॥
 समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकांचनः ।
 तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥२४॥
 मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।
 सर्वारंभपरित्यागो गुणातीतः स उच्यते ॥२५॥

(अतएव) जो उदासीनकी तरह रहता है, जिसे गुण हिला-डुला नहीं सकते, 'ये तो गुण ही अपना काम कर रहे हैं, (मुझे इससे क्या ?)' इस प्रकार (स्वथाल किये) जो निश्चिन्त पड़ा रहता है (और) जरा भी हिलता-डोलता नहीं, जिसके लिये दुःख-सुख समान हैं, जो कभी बेचैन नहीं होता, जिसकी नजरोंमें मिट्टीका ढेला, पत्थर एवं सोना बराबर ही हैं, जिसके लिये प्रिय-अप्रिय एकसे हैं, जो हिम्मतवाला है, जिसके लिये अपनी निन्दा या स्तुति एकसी ही है, जो मान-अपमानमें ज्योंका त्यों रहता है, जिसके लिये शत्रु या मित्रके पक्ष हईं नहीं (और) जो सभी संकल्पोंसे बिल्कुल ही बरी है, वही गुणातीत कहा जाता है ॥२३॥२४॥२५॥

यही है दूसरे प्रश्न, 'गुणातीतका आचरण कैसा होता है' का उत्तर । आगेका २६वाँ श्लोक तीसरेका उत्तर है । तोसरेमें इसका उपाय पूछा था ।

मां च धीऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
 स गुणान्समतोत्येतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥२६॥

जो-कभी भी न डिगनेवाली भक्तिके ही रास्ते मेरा सेवन करता है वही इन गुणोंसे बबूबी पार पाके ब्रह्मरूप हो जाता है ॥२६॥

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहममृतस्याव्ययस्य च ।
 शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥२७॥

क्योंकि अहम्—आत्मा—ही अविनाशी, निर्विकार, नित्य धर्मस्वरूप और बराबर बने रहनेवाले सुख रूपी ब्रह्मका आधार है ॥२७॥

तैत्तिरीय उपनिषदकी ब्रह्मानन्दबल्लीके शुरुमें ही लिखा है कि सत्य एवं ज्ञानरूप ही ब्रह्म है और है वह अनन्त । जो उसे गुफाके भीतर विस्तृत आकाशमें रहनेवाला जान लेता है उसके सभी मनोरथ एक ही साथ ज्ञानरूपी ब्रह्मके रूपमें पूरे हो जाते हैं,—“सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म । यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन् । सोऽश्नुते सर्वान्कामान्सह । ब्रह्मणा विपश्चितेति ।” इसके बाद उस गुफाका, जिसमें विस्तृत आकाश है, निरूपण शुरु हुआ है । संक्षेप यही है कि अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय नामक कोषोंका ही वर्णन वहाँ विस्तारके

साध गुफाके रूपमें पाया जाता है। तलवारके म्यानको कोष कहते हैं। जिसके भीतर कोई चीज छिपी हो, छिपाई जा सके असलमें कोष वही कहा जाता है। रेशमका कीड़ा अपने बनाये ही रेशमके कोयेके भीतर छिप जाता है। वह निकाला न जाय तो मर भी जाता है। कोयेको खुद भी काटके निकल आता है। उस कोयेको कोशा कहते हैं और यह कोशा इसी कोष शब्दका बिगड़ा रूप है। आत्मा भी स्थूल, सूक्ष्म और कारण इन तीन शरीरोंके भीतर छिपी है। एके बाद क्षीणरें उसपर पाँच म्यान चढ़े हैं। स्थूल शरीरको ही अन्नमय कोष कहते हैं। सूक्ष्म या लिंग शरीरके भीतर पाँच प्राण, दस इन्द्रियाँ और मन, बुद्धि मिलाके कुल सत्रह पदार्थ माने जाते हैं। इनमें पाँच प्राणोंका प्राणमय, मन और कर्मेन्द्रियोंका मनोमय और बुद्धि तथा ज्ञानेन्द्रियोंका विज्ञानमय, ये तीन कोष हैं। अविद्या या अज्ञानको ही कारण शरीर और आनन्दमय कोष कहते हैं। यह संसार अज्ञानमूलक ही तो माना जाता है। इस तरह इन्हीं पाँच कोषोंके भीतर जो आत्मा है उसीका वहाँ उल्लेख है। उसे सत्य, ज्ञान और आनन्दरूप कहा है। अन्तमें ब्रह्मको आनन्दमय कोषका अन्तिम भाग या पुच्छ स्थानीय मानके “ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा” ऐसा लिखा है। असलमें इन कोषोंको पक्षीका आकार देके पूँछकी जगह ब्रह्मको माना है। पूँछके द्वारा ही पक्षीको पकड़नेसे यहाँ मतलब है। ब्रह्मको पकड़नेसे ही ये पाँचों कोष पकड़े जा सकते हैं, यही कहना है। इसीलिये शुरूमें उसी ब्रह्मात्मासे आकाश आदिके द्वारा इन सबोंकी उत्पत्ति लिखी गई है, “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः” आदि।

इस श्लोकमें हमारे जानते यही बात लिखी है। कृष्णका कहना है कि ‘अहम्’ ही अर्थात् आत्मा ही तो ब्रह्मकी भी प्रतिष्ठा है, मूलाधार है। यदि ब्रह्मका पता लेना है, उसे पकड़ना है तो आत्माको ही पकड़नेसे वह मिल सकता है, पकड़ा जा सकता है। इसमें पहलेके श्लोकमें यह कहा है कि कभी न डिगने-वाली भक्तिके द्वारा ही जो मेरा यानो आत्माका सेवन करता है वही इन तीनों गुणों से—त्रिगुणात्मक संसारसे—पार जा सकता है। उसपर शायद किसीको खयाल हो कि कृष्ण अपनी या आत्माको भक्ति क्यों कहते हैं और ब्रह्मकी क्यों नहीं बताते? क्योंकि वही तो सबका मूलाधार है और उसीके जाननेसे यह भव-जाल छटता है। उसीका जवाब इस अन्तिम श्लोकमें है। कहते हैं कि असल चीज तो ‘अहम्’ है, आत्मा है। उसीके जाननेसे सब कुछ जाना जा सकता है। योंही ब्रह्मको कहाँ ढूँढ़ा जाय? और इस बातमें उनने तैत्तिरीयकी उस आनन्दबल्लीको ही लिया है जिसमें आत्माको ब्रह्मरूप कहते हुए और यों ब्रह्मको लापता या परोक्ष—“तस्मात्”—बताते हुए आत्मासे ही सृष्टिका पसारा माना है। अन्तमें

सबकी प्रतिष्ठा या नींव ब्रह्मको कहके उसे अमृतमस्वरूप ही कहा है। “आनन्द ब्रह्मणो विद्वान्” के द्वारा आनन्दरूप भी कह दिया है। इसीसे कृष्णने कह दिया कि सबकी प्रतिष्ठा या नींव तो “अहम्” है, आत्मा है। यहाँ ‘अहम्’ कितना महत्त्वपूर्ण है ! इसमें कितनी खूबी और सुन्दरता है !

यदि आनन्दबल्लिको देखा जाय तो वहाँ धर्मके रूपमें जानें कितनी ही चीजें कही गई हैं। मगर ब्रह्मात्माका जो असली स्वरूप सत्य, ज्ञान और आनन्द है, कृष्णने इन्हीं तीन धर्मोंको पकड़ा है, यही जगत्के धारण करनेवाले हैं। इसीलिये धर्म है। पंचदशमें विद्यारण्यने इनकी यह खूबी समझाई है। इनमें सत्यको “अमृतस्याव्ययस्य” पदोंसे, ज्ञानकी “शाश्वतस्य धर्मस्य” पदोंसे और आनन्दको “सुखस्यैकान्तिकस्य” पदोंसे कह दिया है। धर्म है यों तो सभी। फलतः सभीके साथ ‘धर्मस्य’ को लगा भी सकते हैं। मगर नमूनेके रूपमें एकको ही कहा है।

इस अध्यायके गुणातीत प्रकरणमें ही दो बार सम और चार बार उसी अर्थमें तुल्य शब्द आये हैं। यहाँ भी आत्मज्ञानीकी ही समदृष्टि बताई गई है। इस अध्यायका विषय तो स्पष्ट है।

इति श्री० गुणत्रयविभागयोगो नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥१४॥

श्रीम० जी श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका गुणत्रय-विभागयोग नामक चौदहवाँ अध्याय यही है।



पन्द्रहवाँ अध्याय

यह तो हमने पहले ही कहा है कि पन्द्रहवाँ अध्याय मिलाजुला है। इसमें कुछ तो संसारका ही, इस सृष्टिका ही विवेचन-विश्लेषण है। कुछ ज्ञानकी बातें भी हैं। आत्माकी जानकारीके लिये यत्नोंकी चर्चा तथा दूसरे उपाय प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष रूपमें कहे गये हैं। इसलिये पिछले और अगले अध्यायोंकी सन्धिके रूपमें इसका यहाँ आ जाना उचित ही है। सचमुच यदि देखा जाय तो शुरूके दस श्लोकोंमें किसी न किसी रूपमें सृष्टिके निरूपणकी प्रधानता है। फिर “यतन्तो योगिनः” आदि ग्यारहवें श्लोकसे ज्ञानके साधनोंकी ही बात प्रधानतया पाई जाती है। “द्वाविमौ” आदि अन्तके पाँच श्लोकोंमें तो यह बात आई ही है। यदि उनसे पहलेके श्लोकोंमें विराट्की कुछ बातें आ गई हैं, तो एक तो वे चिन्तन और यत्नके साधनके रूपमें ही आई हैं। दूसरे, यही तो आखिरी बार उनका उल्लेख है। या यों कहिये कि प्रकारान्तरसे उनके उपसंहार द्वारा उनसे बिदाई है।

चौदहवें अध्यायके अन्तमें जो आत्माको सबका आधार या प्रतिष्ठा कह दिया है उससे आनन्दबल्लीवाली बात सामने आ जाती है, जिसमें इम भौतिक सृष्टिके शरीर आदिके निष्ठाका उल्लेख है। उसीके साथ-साथ यह सृष्टि भी दिमागमें खामखा आ जाती है। उसीका जिक्र पन्द्रहवेंके शुरूमें ही है। एक बात और भी है। यदि गुणोंसे या त्रिगुणात्मक संसारमें पार जाना है, पार पाना है, तो क्या किया जाय यह जो प्रश्न उठा था, उसका उत्तर यही दिया गया है कि आत्मामें ही लग जाओ। वही ब्रह्माका भी आधार है, नींव है, प्रतिष्ठा है। इससे साफ हो जाता है कि शरीरके भीतर ही उमे ढूँढ़ना होगा। एतदर्थ क्रमशः भीतर या नीचे जाना होगा। क्योंकि एके बाद दोगरे बहुतसे पदों उसपर पड़े हैं। मगर इसमें कुछ खतरे भी हैं। हमारा खयाल इससे संकुचित हो जा सकता है और हम बाहरी दुनियाकी पर्वा, उसके सुख-दुःखकी फिक्र छोड़ दे सकते हैं, जो बात गीताको आमतौरसे पसन्द नहीं है। इसीके साथ यह भी हो सकता है कि हम दुनियासे ऊँचे उठें ही न। हम तो अपनी आत्माके अन्वेषणमें नीचे ही जायेंगे न? भीतर ही घुसेंगे न? गुफामें ढूँढ़ना जो है। मगर दुनियाका मजा लेने और जीवनको आनन्दमय बनानेके लिये इस बातकी जरूरत है कि हम उससे ऊँचे उठें, ऊपर जायें। समूचे संसारको फाँदके जब ऊपर जा पहुँचें तभी मस्ती आ सकती है। डर था, शायद यह बात न हो सके। इसीलिये चौदहवेंके अन्तमें

आत्माके उल्लेखके साथ ब्रह्माका भी उल्लेख किया गया है। उसका सीधा मतलब यही है कि हम ढूँढ़ते-ढूँढ़ते नीचे भी जायें और ऊपर भी। आत्माकी तलाशमें नीचे और ब्रह्माकी खोजमें ऊपर बढ़ें। नतीजा यह होगा कि सबसे नीचे और सबसे ऊपर जाना ही होगा। इस तरह अन्तिम छोरोंके मिल जाने ('Extremes meet') के अनुसार आत्मा और ब्रह्म एक हो जायेंगे और हमारा काम हर तरहसे पूरा हो जायगा। बिना सबके नीचे और ऊपर गये तो इन दोनोंका ठीक-ठीक पता लग नहीं सकता है। "अत्यतिष्ठद्दशांगुलम्"के द्वारा वैदिक ऋषियोंने तो ऐसा ही बताया है। और ऐसा होनेपर दोनोंका अन्तिम मिलन अनिनाय है। इसी बातका स्पष्टीकरण पन्द्रहवाँ अध्याय करता है।

कुछ और भी बातें हैं। "वासुदेवः सर्वमिति" (७।१९) में समस्त संसारको वासुदेव कहके इसी रूपमें इसे देखनेवाले ही पक्के और पहुँचे महात्मा बताये गये हैं। ज्ञानका आखिरी रूप यही कहा गया है। इधर हमारे यहाँ पुरानीसे भी पुरानी परिपाटी है कि पीपलके वृक्षको वासुदेव कहते और मानते हुए इसकी जड़को मीचने रहते हैं। यह एक धार्मिक प्रथा है। पीपलको ही अश्वत्थ भी कहते हैं। उधर उपनिषदोंमें इस संसारको ही अश्वत्थवृक्षके रूपमें लिखा है। इसकी जड़, पत्ते आदि भी बताये गये हैं। कठोपनिषद्के द्वितीय अध्यायकी छठीं बत्तीका पहला ही मंत्र यों है, "ऊर्ध्वमूलोऽवाक् शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः। तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदैवामृतमश्नुते"। गीताके पन्द्रहवें अध्यायका पहला श्लोक इसके पूर्वाङ्गमें बिल्कुल ही मिलतासाध है। उपनिषद्ने कहा है कि इस अश्वत्थकी जड़ ऊपर और शाखायें नीचे हैं और यह सनातन है, अनादि है। यह कब बना कोई कह नहीं सकता। मगर जिसे अविनाशी ब्रह्म कहते हैं और मोक्षावस्थामें जिमकी प्राप्ति होती है वह इससे जुदा नहीं है। इसके मूलमें वही है। गीताने सनातनकी जगह 'अव्यय' कह दिया है। मगर आशय वही है। इस प्रकार वासुदेव या ब्रह्मरूपमें इस जगत्को मानने तथा देखनेकी जो पुरानी प्रणाली है वह गीताके मतके अनुकूल ही है। इसीलिये उसीका श्रीगणेश इस अध्यायमें किया है।

हम इस संसारको सचमुच ही मजबूत और सनातन न मान बैठें, इसीलिये अश्वत्थ नाम दिया गया है। अश्वत्थका तो अर्थ ही है कि जो कल न रहे। यह तो सदा परिवर्तनशील है, कमजोर है और आत्मज्ञानसे इसका खात्मा पलक मारते हो जाता है। आज ज्ञान हो और कल ही यह लापता ! यह है भी तो भयानक ही। इसमें तो कष्ट ही कष्ट है। इसीलिये तो योगदर्शनमें पतंजलिने कहा है कि अथसे इतितक यह केवल दुःखमय ही है ऐसा विवेकी मानते हैं।

साफ ही देखते हैं कि यहाँ तीनों गुणोंकी ऐसी आपसी कुस्ती और खींचतान है कि कुछ पूछिये मत, “परिणामतौरपर संस्कार दुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वविवेकिनः” (२।१५) । नैयायिकोंने भी संसारको दुःखात्मक ही माना है । यहाँ-तक कि सुखको भी दुःख ही कहा है । उनके मतसे छे इन्द्रियाँ—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और मन—उनके छे विषय-ज्ञान और छे विषय, शरीर, सुख और दुःख यही इक्कीस दुःख उनने माने हैं । उनके मतसे यह संसार दुःखात्मक है और इन्हींका ध्वंस मुक्ति है । मगर यहाँ तो उलटी ही गंगा बहती नजर आती है । सभी लोग फूले मस्त हैं, राजपाट, बालबच्चों और स्वर्ग-वैकुण्ठके ही पीछे मस्त हैं । उन्हें तो संसार के दुःखरूपता दीखती ही नहीं । फिर इससे पार जानेका यत्न वे क्यों करने लगे ? प्रश्न है कि ऐसा हुआ क्यों ? बात तो उलटी है न ? कष्टात्मक ही तो यह संसार है । तब यह ऐसा हुआ कैसे ? इसके ऐबोंको किसने छिपाया ?

इसका उत्तर गीता पहले ही श्लोकके उत्तरार्द्धमें देती है कि वैदिक कर्मकांडने ही तो श्रीखोमें धूल झोंक दी है । दिनरात उसीके पीछे पड़े रहते हैं और फुसंत मिलती ही नहीं ! जहीं-तहीं वैदिक साहित्यमें, वेदमंत्रोंमें स्त्री-पुत्रादिकी प्रशंसा, स्वर्गकी बड़ाई, राजपाटकी महिमा लिखी मिलती है । फलतः जनसाधारण यदि कभी ऊबें भी तो पुनरपि इसी वजहसे उसीमें पड़े रहते हैं । जैसे वृक्षके हरे-भरे पत्ते उसे छेंके और घेरे रहते हैं । इसीलिये उसके तने और शाखा-प्रशाखाओंकी नग्नता दूरसे मालूम नहीं होती । किन्तु ज्योंही पत्ते हटे कि समूचा पेड़ नंग-धड़ंग, बेढंगा और भयावना नजर आता है । ठीक वैसे ही वैदिक मंत्रों और तन्मूलक साहित्यने इस अश्वत्थके लिये भी पत्तेका काम कर दिया है, जिससे हम इसकी भयावनी सूरत देख नहीं पाते । इस तरह हम देखते हैं कि ज्ञानकी ओर बढ़नेमें गीताका यह वर्णन कितना आलंकारिक एवं महत्त्वपूर्ण सहायक है, खासकर ऐसा कहके कि जो इसके नग्नरूपको जानता है दरअसल वही वेदका ज्ञाता है । वह पदके भीतर घुस जो जाता है ।

पीपलमे यह भी देखा जाता है कि ऊपरसे बरोहें निकलती हैं । ये हैं दर-असल जड़ें ही । पकड़ी, बरगद और पीपलमें ही ऊपरकी डालोंसे निकलके नीचे लटकती हैं । बरोहके मानी हैं ऊपरसे निकलनेवाली । बर + आरोहसे ही बरारोह बनके बरोह हा गया । बर कहते हैं ऊपरको । यह बात कितनी खूबीके साथ जगत्से मिलती है । ऊपर ठहरा ब्रह्म । वहींसे जगत्की सारी जड़ें निकली तथा फैली हैं । यदि इन जड़ोंका पता लगाना है तो ऊपर जायें । तभी इन्हें पायेंगे और काट देंगे । ऊपर जाने या संसार के पदार्थोंसे अलग होनेमें अगर हजार ढंगके ताल्लुक बाधक है, तो वैराग्यकी क्षरण लें और मनको इनसे हटायें । इनमें आसक्तिका त्याग करें । यही त्याग तलवारका काम करता है इन्हें काट डालनेमें ;

ताकि ऊपर जा सकें । बिना इसके वह मूलाधार ब्रह्म मिलनेका नहीं । इस तरह इसके काटनेका उपाय है सही । फिर भी यह है दरअसल लोहेका चना । सांसारिक वासनायें इतनी मजबूतीसे जकड़ी और चारों ओर फैली हैं कि इनसे पिंड छुड़ाना मुश्किल है । इस तरह संसारके पार जाना वैराग्य और विवेकके सहारे आसान भी है और मुश्किल भी । क्योंकि जहाँ जाइये एक पन्दा लगी है और हम उन्नीमें फँस जाते हैं ।

कहते हैं कि किसी अच्छे पंडितने मौनसे पहले ही किसी प्रकार यह जान लिया कि मरनेपर सूअरका शरीर पाऊँगा । उनने अपने बच्चोंको यह बात कह दी । यह भी बता दिया कि कहाँ कब सूअरका शरीर मिलेगा । उनने पहुँचान भी बता दी कि फलाँ-फलाँ चिह्न होंगे; ताकि लड़के बेखटके पहचान सकें । फिर उनने कहा कि वह योनि तो बड़े कष्टकी है, यह जानते ही हो । इसलिये पता लगाके फौरन मार देना; ताकि कष्टमय जीवनसे चटपट छुटकारा हो जाय । पीछे जब वह मर गये तो ठीक समयपर खोजते-पूछते उनके लड़के उस मुकामपर पहुँची तो गये जहाँ वह सूअर बने विचरने थे । ढूँढते-ढूँढते उनने पता भी प लिया कि हो न हो, यही वह सूअर है । उसके बाद उसके मालिकसे बातें करके सूअरके मारनेका हर्जाना भी तय कर लिया । बादमें तलवार लेके उसके पास पहुँचे ही थे कि खरम कर दे कि वह गिड़गिड़ाके बोल उठा कि “नही-नहीं, मुझे मत मारो, तुम्हे शपथ है, मैं खूब मौजमें हूँ” । देखा न ? यही है भारी बन्धन । आत्मा जहाँ हो, मौज ही मालूम पड़ती है ।

इमीसे नीचे-ऊपर, इधर-उधर सर्वत्र ही जहाँ भी इस संसारकी शाखाये हैं बन्धनका ही काम करती हैं । क्योंकि आखिर त्रिगुणात्मक तो हईं और तिहरी रस्मी बड़ी मजबूत भी होती है । सभी जगह इन्द्रियोंके विषय सुन्दर कोंपलों जैसे लुभावने दीखते हैं । यह पहले ही कहा जा चुका है कि बुरे-भले कर्मोंके संस्कारके रूपमें वासनायें पैदा होती हैं । फिर उनके फलोंको भोगनेके बाद दूसरे ढंगकी वासनायें पैदा होती हैं, जिन्हें चसक कह सकते हैं । उन्हींके करते हम पुनरपि कर्मोंमें लगते हैं, इस तरह यह चक्र चालू रहता है । यों तो वास्तविक मूल ब्रह्म हईं । मगर जिस मूलको काटना है, ताकि यह वृक्ष सूख जाये, वह तो यह वासनाये ही है । ये इतनी गहरी और नीचे पड़ी रहती हैं कि इन्हें पकड़ना कठिन है । यही है इस अश्वत्थकी अपनी निजी जड़ें । अश्वत्थकी जड़ें यों भी सचमुच बहुत गहराईमें जाती हैं । वे बहुत ज्यादा होती भी हैं । वासनाओंकी भी यही हालत है । ये भी अनन्त हैं, बहुत फैली हैं । आशाकी बात यही है कि पूर्ण-विवेक-दृष्टिके सामने न तो ये वासनायें और न संसारका यह लुभावना रूप ही

टिक टिकता है। केलेकी मूसलीके छिलकेकी तरह उधेड़-बुन करते जाइये और अन्तमें कुछ भी सार हाथ नहीं लगता। पता ही नहीं चलता कि कहाँ शुरू, कहाँ बीच और कहाँ अन्त है। समूचेका समूचा निस्सार ही सिद्ध हो जाता है।

इस पन्द्रहवें अध्यायमें जो खूबी है वह यही कि इसने हमारी पुरानी भावनाओंसे फायदा उठाके वासुदेवके रूपमें ही सँसारवृक्षको सामने ला दिया है। इस रूपके द्वारा इसे काट बहानेकी भावना भी जागृत कर दी है। नहीं तो कहाँ क्या करें और इसे कैसे खत्म करें यह अथाह समुद्रकीसी बात हो रही थी। इसमें उलूनिषदोंकी भी सहायता इसे मिली है। उनका अनुसरण भी अच्छी तरह हो गया है। पहलेकी सारी बातें सुनने और गुणातीत अवस्थाको जाननेके बाद जो एक प्रकारकी किंकर्तव्य-विमूढतासी अर्जुनको और दूसरोंको भी हो सकती थी कि कहाँसे कैसे इन मुणोंको काटना शुरू करें, वह भी इस प्रकार दूर हो गई। उसे खयल करके ही तो कृष्णने बिना पूछे ही यह कहना शुरू भी कर दिया। चौदहवें अध्यायके अन्तमें यह कहा है जरूर कि आत्माकी भक्ति करें। मगर वह तो आसान नहीं। मनको बाहरसे रोकना जो पड़ेगा। यह रोक किस चीजसे कैसे शुरू करें, यही तो सबसे बड़ा सवाल था। ऐसी बातका मालूम हो जाना जरूरी था जहाँसे श्रीगणेश करते। कृष्णने इस वृक्षको, इसकी जड़ोंको और काटनेके हथियारको भी बताके सारी समस्या ही हल कर दी। इस तरह गुणोंके निरूपणसे भी आसानीसे फायदा उठाया जा सकता था। क्योंकि जब सभी चीजे बन्वक हैं, खतरनाक हैं, तो उनसे मनको हटानेमें दिक्कत बँसी न होगी जैसी पहले होती। इन्हीं सब विचारोंको मनमें रखके—

श्रीभगवानुवाच

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।
छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥१॥

श्रीभगवानने कहा (कि) ऊपर जिम्की जड़ें और नीचे शाखायें हों तथा वेदमन्त्र जिसके पत्ते हों ऐसे (संसाररूपी) पीपलवृक्षको सदा रहनेवाला कहा गया गया है। (मगर) उसे जो यथार्थ रूपमें जान जाता है वही वेदज्ञाता है ॥१॥

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवालाः ।
अधश्च मूलान्यनुसन्ततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥२॥

(हरअसल) उसकी शाखायें नीचे-ऊपर (सर्वत्र) फैली हैं (जो) गुणोंके चलते खूब बढ़ी हैं और विषय हो जिनकी कोंपलें हैं। (उसको) जड़ें भी बहुत गहराई-

में जाके खूब फैली हुई है (और) इस दुनियामें कर्म करनेमें (चस्का पैदा करके लोगोंको उसमें) लगाती है ।२।

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नांतो न चादिनं च संप्रतिष्ठा ।
अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसंगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वः ॥३॥
ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्मृगता न निवर्तन्ति भूयः ।
तमेव चाद्यं पुरुषं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥४॥

(लेकिन इसका जैसा सनातन और दृढ़) रूप (कहा जाता) है वैसा (तो विचारनेपर) दीखता नहीं और न इसके आदि, अन्त (और) मध्य (का ही पता चलता है) । (फिर भी) जिसकी जड़ें बहुत ही मजबूत हैं उस इस अश्वत्थ वृक्षके बन्धनोंको (वैसे ही) मजबूत वैराग्य—आसक्तित्याग—रूपी शस्त्रसे काटके—संसारसे वैराग्य प्राप्त करके—अनन्तर उस पदका अन्वेषण करना चाहिये जहाँ जानेपर फिर वापिस आना—जन्म-मरण—नहीं होगा । 'हम उसी आदि पुरुष—परमात्मा—की शरण आये हैं, जिससे यह पुरानी सृष्टि पैदा हुई', (इसी प्रकार वह अन्वेषण करना चाहिये ।३।४।

निर्मानमोहा जितसंगदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।

द्वन्द्वैविमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥५॥

अभिमान और मीहसे रहित, आसक्तिके दोषसे बरी, आत्मामें निरन्तर लगे हुए, सभी कामनाओंसे शून्य, सुखदुःख संज्ञक द्वन्द्वोंसे छुटकारा पाये पूर्णज्ञानी ही उस अधिनाशी पदको पाते हैं ।५।

न तद्भासयते सूर्यो न शशांको न पावकः ।

यद् गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥६॥

न तो वहाँ सूर्यका प्रकाश जाता है, न चन्द्रमाका और न अग्निका ही (और) जहाँ जानेपर फिर वापिस नहीं आते वही मेरा परम धाम है ।६।

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

मनः षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥७॥

शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि सयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥८॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥९॥

मर्त्यलोकमें मेरा ही सनातन अंश जीव बनके प्रकृतिमें रहनेवाली मनसंयुक्त छे इन्द्रियोंको साथ खींच ले जाता है । जब (नया) शरीर धारण करता है और

जब मरता है, इन इन्द्रियोंको वैसे ही साथ ले जाता है जैसे हवा गन्धके आश्रय (पुष्पादि) से गन्ध ले जाती है। श्रोत्र, चक्षु, त्वक्, रसना, घ्राण और मन (इन्हीं छे इन्द्रियों) का अधिष्ठाता बनके विषयोंका सेवन करता है। ७।८।९।

पाँचवें श्लोकमें ज्ञानके कुछ साधनोंका वर्णन कर दिया है। अगर कोई यह प्रश्न करे कि यह कब संभव है कि संसारमें लिपटा हुआ जीव ब्रह्मरूप हो जाय, तो उसीका उत्तर सातवेंमें यह दिया है कि वह तो ब्रह्मका ही रूप है। अंश कहनेका तात्पर्य हिरसा या भागसे नहीं है। क्योंकि निरवयव और निर्विकार ब्रह्मका भाग थोड़ा-फाड़ा कैसे हो सकती है? जैसे एक लोटा पानी घडेभर पानीका अंश होनेसे उसीका रूप है वैसे ही जीव भी ब्रह्मका रूप है, इतना ही तात्पर्य है। सौ आईने रखके एक ही चन्द्रमाके सौ प्रतिबिम्ब या सौ चन्द्रमा देख लीजिये। यही दशा जीवकी है। अन्तःकरण आईनेकी तरह है जिसमें ब्रह्मका प्रतिबिम्ब जीव बना है। बिम्बरूप चन्द्रमा, जो आकाशमें है, प्रतिबिम्बसे न तो भिन्न है और न जरा भी दोनोंके बीच फर्क है। ठीक इसी तरह प्रतिबिम्ब रूप जीव ब्रह्मसे जरा भी भिन्न नहीं। इस तरह जितने शरीर हों उतने जीव बन भी गये और वे ब्रह्मरूप भी रहे।

प्रश्न होता है कि यदि जीव ब्रह्मका स्वरूप हो है तो फिर उसका आवागमन या जीवन-मरण कैसा? ब्रह्म तो सभी जगह है। इसीलिये उसमें क्रिया असंभव है। साथ ही, वह सांसारिक विषयोंसे नाता कैसे रखता है? वह तो सर्वत्र एकरूस है। फिर विषयोंको भोगने और सुख-दुःखमें पड़नेके मानी क्या है? इन्हीं बातोंके उत्तर सातवेंके उत्तरार्द्ध और शेष दो श्लोकोंमें दिये गये हैं। आईनेके चलानेसे उसमें रहनेवाला चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब इधर-उधर डोलता है। यहाँ मन, इन्द्रियादिको मिलाके जो सूक्ष्म शरीर होता है वही आईना है। उसमें रहनेवाले प्राण खूब चलते हैं। इन्द्रियाँ और मन भी क्रियाशील हैं। बस इन्हींके चलनेसे जीवका आवागमन माना जाता है। जब मनुष्य मरने लगता है तो जीव इसी सूक्ष्म शरीरके साथ स्थूल शरीरसे निकल जाता है। वही घूमता-घामता पति-पत्नीके वीर्य और रजमें प्रवेश करके नवीन शरीरके गर्भाशयमें और पीछे नवीन शरीरमें भी इसी सूक्ष्म शरीरके साथ प्रविष्ट होता है। इस पर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही कर्मवाद प्रकरणमें डाला जा चुका है। इसी प्रकार इन्हीं इन्द्रियोंके द्वारा ही विषयोंका भोग भी करता है। विषयोंमें तो जाती हैं इन्द्रियाँ ही। मगर यही उनका अधिष्ठाता है। इसीलिये इस पर ही जवाबदेही आती है। मालिक या अधिष्ठाता ही नौकरोंकी हार-जीत या कामोंका जवाबदेह होता है। उनके करते

सुख-दुःख और हानि-लाभका भी अनुभव करता है । यदि नाता तोड़ ले तो कुछ न हो । मगर शरीरसे जीवका नाता तो ज्ञानसे ही टूटता है न ?

मरणोत्तर प्रयाण करने और फिर नये शरीरमें आनेके दम्यानि इन्द्रियाँ तो रहती हैं वही पुरानो । मगर उनमें वह शक्ति नहीं होती जो शरीरमें रहनेके समय पाई जाती है । उस समय इनसे विषयोंका भोग तो करना है नहीं । फलतः उनकी सूक्ष्म या बीज रूपी अवस्था ही उस समय रहती है, न कि ऐसी प्रकट और चलबलवाली । यही बात जाननेके लिये उन्हें “प्रकृतिस्थ” — “प्रकृतिमें रहनेवाली” कहा है । इसका तात्पर्य यह है कि उस समय वे अपने सूक्ष्म या बीज रूपमें ही रहती हैं । यही कारण है कि आत्माका अधिष्ठातृत्व उस समय नहीं हो पाता है । जैसे इमलीमें नमक डालनेसे उसमें रहनेवाली खटाईका पता जबानसे नहीं चल पाता, वही बात उस समय इन्द्रियोंकी भी होती है । आत्माका सम्बन्ध रहते हुए भी वह उन्हें विषयोंमें प्रेरित कर नहीं सकती । इसीलिये उसकी अधिष्ठातृता मुर्दा या बेकारसी हो जाती है । मगर स्थूल शरीरमें आने पर वह बात चालू हो जाती है और स्थितिमें परिवर्तन हो जाता है । इसी परिवर्तनकी सूचना नवें श्लोकका ‘अधिष्ठाय’ पद देता है ।

इस पर यदि कोई कह बैठे कि ऐसा मालूम तो किसीको होता नहीं; फिर यह बात मानी कैसे जाय ? तो इसीके उत्तरमें अगले दो श्लोक आये हैं और आगे उन्हींका विस्तार किया गया है । मोटी बात यह है कि यदि अन्धे सूर्यको नहीं देखते तो क्या वह गायब हो जायगा ? देखना तो आखिर आँखवालोंका ही काम है न ? यहाँ भी ज्ञान-दृष्टि और विवेक-शक्ति जिनके पास है वह जरूर देखते हैं । हाँ, जिनके पास यह चीज नहीं है वह नहीं देखते । मगर इसमें दोष उनका है, न कि वस्तु का । यदि ऐसे देखनेवाले कम हैं तो इससे क्या ? एक आँखवाला हजार और लाख अन्धोंके मुकाबिलेमें किसी चीजको ठीक बता सकता है । उसकी ही बात मानी भी जाती है । आखिर बीमारीका अस्तित्व केवल डाक्टरकी ही बातीसे माना जाता है; न कि लाखों दूसरोंके न बतानेसे उसका इनकार हो जाता है ।

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुंजानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥१०॥

यतन्ता योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥

मरणोपरान्त प्रयाण करते हुए, नया शरीर धारण करके उसमें स्थित या इन्द्रियादिके साथ विषयोंको भोगते हुए भी इस आत्मतत्त्वको अज्ञानी नहीं देख

पाते; (किन्तु) ज्ञान दृष्टिवाले ही देखते हैं। (जिन्हें यह दृष्टि न भी प्राप्त हुई है ऐसे) योगी भी (समाधि आदिके रूपमें) यत्न करते हुए इस आत्माकी झाँकी अपने भीतर ही पा जाते हैं। (मगर) जिनके मन मलिन हैं ऐसे मूढ़ लोग हजार यत्न करके भी नहीं देख पाते हैं। १०।११।

अन्तिम श्लोकमें यह बता दिया है कि आत्मदर्शनके लिये कोई भी यत्न करनेके पूर्व मनपर काबू होना चाहिये और इन्द्रियों पर नियंत्रण। नहीं तो "मन न रंगायो तू रंगायो योगी कपड़ा" वाली बान होती है। इसीका जिक्र इसमें है।

यत्नके बारेमें अब प्रश्न होता है कि वह किस तरह किया जाय ? समाधि-वाला यत्न तो सबके लिये सुलभ है नहीं और उसके लिये भी तो पहले तैयारी चाहिये। तो आखिर वह है कौनसी ? और जो लोग ऐसे नहीं हैं वह भी कैसे इस आत्माको देख पायेंगे ? आत्माको भी तो आखिरमें परमात्माके रूपमें ही देखना है न ? सो कैसे होगा ? परमात्माको आत्माका रूप कैसे जानेंगे ?

इन्हीं बातोंको समझानेके लिये आगेके चार (१२-१५) श्लोक हैं। इनमें ऊपरसे ही शुरू करके धीरे-धीरे शरीर और अन्तःकरणके भीतर घुसने तथा आत्म-वस्तुके देखनेकी रीति कही गई है। परमात्मा तो अत्यन्त देदीप्यमान एवं सूर्य, चन्द्र आदिको भी प्रकाश देनेवाला पहले ही कहा गया है। इसलिये वहीं से शुरू करके पृथ्वीमें आते हैं। वहाँसे जठरानलमें जाके शरीरमें घुसते हैं और अन्तमें हृदयमें प्रवेश करके उस आत्माको देखते हैं। योगी लोग भी यही रीति अपनाते हैं। योगसूत्रोंमें धारणाके प्रसंगसे ये बातें आई हैं।

यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यच्चान्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।

पुष्णामि चौषधोः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥१३॥

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥

सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टो मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥

सूर्यमें रहनेवाला जो तेज समस्त संसारको आलोकित करता है, जो (तेज) चन्द्रमामें और जो अग्निमें है, वह (सभी) तेज मेरा ही जानो। पृथ्वीमें प्रवेश करके अपने बलसे मैं ही पदार्थोंको धारण कर रखता हूँ। (नहीं तो पृथ्वी धँस जाती, टूट जाती और पहाड़ वगैरहका भारी बोझ बर्दाश्त कर न पाती।) रस-

मय चन्द्रमा बनके सभी अन्नादि औषधियोंको पुष्ट करता हूँ । मैं ही जठरानल होके प्राणधारियोंके शरीरमें रहता और प्राण तथा अपान (की धौंकनी) से प्रदीप्त होके चार प्रकारके खाद्य पदार्थोंको पचाता हूँ । मैं ही सबोंके हृदयोंमें प्रविष्ट हूँ । मुझीसे (लोगोंको पदार्थोंके) स्मरण और ज्ञान होते हैं, विस्मृति और भूल होती है । मैं ही सभी वेदोंके द्वारा जाना जाता हूँ । वेदान्तका बनानेवाला एवं वेदवेत्ता भी मैं ही हूँ । १२।१३।१४।१५।

यहाँ जो चार प्रकारके अन्न कहे गये हैं उन्हें भक्ष्य, भोज्य, लेह्य और चोष्य कहते हैं । जिनके खानेमें दाँतोंसे काम लिया जाय ऐसी पूड़ी, पूआ, ग्रेटी, चबेनी बगैरह भक्ष्य हैं । जिनमें दाँतोंसे काम लेनेकी जरूरत न हो ऐसे दूध, दही, हलवा आदि भोज्य हैं । जबानसे ही जो चाटे जायें वही कढ़ी, चटनी आदि लेह्य हैं । जिन्हें चूसा जाय ऐसे आम, ऊख आदि चोष्य हैं । “अयमग्निर्वैश्वानरो योऽयमन्तः पुरुषे येनेदमन्नं पच्यते” । (बृहदा० ५।१।१) आदि वचनोंमें जठरानलको वैश्वानर कहा है । इसी प्रकार, ‘येन द्यौरूपा पृथिवी च दृढा’ (यजु० ३२।६) “स दाधार पृथिवीम्” (यजु० २५।१०) में पृथ्वीका धारण करनेवाला परमात्मा ही कहा गया है । उसीसे यहाँ तात्पर्य है । इस अध्यायमें शशांक और सोमको दो कामोंके लिये उल्लिखित देखके एकाएक खयाल हो जाता है कि सोम और शशांक (चन्द्रमा) दो पदार्थ तो नहीं हैं ? दोनोंमें कुछ अन्तर तो नहीं है ?

आगेके तीन (१६-१८) श्लोक जीवात्मा और परमात्मामें कितना फर्क है यही बात बताके उसी अन्तरको दूर करनेके लिये अर्थतः ज्ञानकी आवश्यकता सुझाते हैं । क्योंकि यदि आत्माको ब्रह्मका रूप ही मान लें तो फिर सारे यत्न ही बेकार हो जायेंगे । कोई भी क्यों आत्मज्ञानार्थ ध्यान, समाधि या श्रवण, मनन आदि करेगा ? ऐसी दशामें गीतोपदेशकी भी व्यर्थता हो जायगी ।

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥७॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥

दुनियामें दो पुरुष हैं, क्षर या विनाशो तथा अक्षर या अविनाशी । सभी जड़ पदार्थ यानी प्रकृति क्षर है और निर्विकार आत्मा अक्षर । (इन दोनोंसे ही) उत्तम पुरुष तो तीसरा है जो परमात्मा कहा जाता है और जो अविनाशी,

शासनकर्त्ता (एवं) सारी दुनियाके भीतर प्रवेश करके उसे कायम रखता है । क्योंकि मैं तो क्षरसे निराला हूँ और अक्षरसे भी उत्तम हूँ । इसीलिये वेदमें और लोम में भी पुरुषोत्तम विख्यात हूँ । १६।१७।१८।

यहाँ संसारमें रहनेवाले पदार्थोंसे ही शुरू करके देखा कि प्रकृति तो पूर्ण या सर्वत्र मौजूद है, व्यापक है, इसीलिये उसे पुरुष कहा । पुरुषका अर्थ ही है पूर्ण या व्यापक । इंच भर भी जगह प्रकृति या प्राकृतिक पदार्थोंसे शून्य नहीं है । यह ठीक है कि ये पदार्थ विनाशी है । फिर जागे बढ़े और सोचा कि जब ये पदार्थ विनाशी है तो इनके मूलमें कोई होना हो चाहिये । इस प्रकार आत्माका पता लगाया । अब यदि उसे भी विनाशी मानें तो उसका मानना ही बंकार होगा । क्योंकि उसका भी मूल कारण ढूँढना होगा और उसे ही आत्मा मानेंगे । इस पर ज्यादा रुक पहले ही लिख चुके है । इस प्रकार किसी न किसीको अविनाशी तो मानना ही होगा जिससे सभी पदार्थ बने । इसीलिये उसे कूटस्थ या निर्विकार कहा । क्योंकि कोई पदार्थ बिना विकार या खराबीके नाश हो नहीं सकता । साथ ही, वह भी पुरुष होगा, पूर्ण या व्यापक होगा । नहीं तो फिर विनाशी पदार्थ रूप पुरुषको वह बनायेगा कैसे ? फलतः उसे पुरुषका भी पुरुष होना चाहिये । मगर ऐसा तो कुछ होता नहीं । इसलिये उसे भी पुरुष ही कह दिया ।

किन्तु उमका संसर्ग तो विनाशी से ही है, क्षरसे ही है न ? इन्हींके बीच वह रहता जो है, सुखी-दुःखी होता जो है । कलालीके पाम खड़ा रहनेवालेकी ही तरह कमसे कम वह बदनमा होता ही है । परमात्मामें यही बात नहीं है । इसीलिये वह अक्षर पुरुषसे उत्तम जरूर है । है तो वह इसीकी जाति-बिरादरीका । मगर उत्तम है । क्षरके साथ तो उसका कोई मुकाबिला हई नहीं है । वह तो इससे विपरीत है—लाख कोस दूर है । इसलिये कह दिया कि यह क्षरसे तो निराला हई, अलग हई, जुदा हई, भिन्न हई—“यस्मात्क्षरमतीतः” । किन्तु अक्षरसे भी उत्तम है । इसीलिये पुरुषोत्तम कहा जाता है । जीवको, अक्षर पुरुषको भी यही बनना है । एतदर्थ उमकी मूल घटना जरूरी है, उसमें साबुन लगाना जरूरी है । मूल है क्षर या प्रकृतिका संसर्ग और साबुन लगाना है आत्म-ज्ञान । यही है हमारे सभी प्रयत्नोंका और मानवजीवनका चरम लक्ष्य । पुरुषोत्तम हो जाना ही सब कुछ है । यही बान नीचेके दो श्लोकोंमें कहके अध्याय पूरा कर दिया है ।

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१९॥

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयाऽनघ ।

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

हे भारत, पूर्ण विवेकी मुझ पुरुषोत्तमको इस प्रकार जान जाता है वही सब पदार्थोंका जानकार है और मुझे सम्पूर्ण जगत्के रूपमें ही भजता है । हे अनघ, मैंने यह अत्यन्त गोपनीय शास्त्र बताया है । हे भारत, इसे ही जानने पर बुद्धिमान हो सकते हैं और कृतकृत्य भी । १९।२०।

इन श्लोकोंमें और इनसे पहले भी जो आत्माके ही लिये 'अहम्', 'माम्' आदि बारबार आये हैं वे सचमुच ही अमूल्य हैं । ये शब्द आत्माको किम्, गुन्दर रूपमें खड़ा करते और उसे सम्पूर्ण संसारका रूप बना देते हैं, ब्रह्म रूप बना देते हैं, वासुदेव बना देते हैं ! इन्हें बलात् तोड़-मरोड़के साकार ईश्वर या कृष्णके मानीमें घसीटना कितनी बड़ी निर्दयता है ! इसीकी पुष्टिमें कह दिया है कि इस आत्माको जाननेवाला सब कुछ जान जाता है । उसकी दृष्टिसे कोई भी क्षर अक्षर बच पाता नहीं । इसीलिये अपनेको आपको सभी पदार्थोंका रूप देखता है, मानता है, बना डालता है, खुद सबोंकी आत्मा बन जाता है । यही है उसका सर्वभावेन भजन । उफ, कितना ऊँचा खयाल है, कितना ऊँचा आदेश है ! एक पत्थर भी तोड़िये तो वह ज्ञानी अपनेको ही टूटता देखता है ! और चिहूँक उठता है ! सहसा आह उर लेता है ! उससे बढ़के जन-मेवक, संसार-सेवक और कौन है ? सचमुच ही उसमें बढ़के 'सर्वभूतात्मं भूतात्मा' तथा "सर्वभूतहितैरत" कौन हो सकता है ? इसीलिये उसे पुरुषोत्तम कहा है । व्यष्टि और समष्टिकी या पिंड और ब्रह्मांडकी एकता जो हो गई ! उसमें उत्तम और ऊँचा कोई भी, कुछ भी हई नहीं ! यही कारण है कि उसे अब कुछ भी करना-धरना रह नहीं जाता ! उसने सबकुछ कर धर लिया ! वह कृतकृत्य हो गया ! अब अगर कुछ भी करता है तो इसीलिये कि उसका स्वभाव ही वंमा हो गया, न कि उम करने-धरनेमें कुछ प्रयोजन देखता है । इस अध्यायका विषय यदि यही पुरुषोत्तम है तो उचित ही है । सारे अध्यायका पर्यवसान हो उसीमें है ।

इति० पुरुषोत्तमयोगो नाम पंचदशोऽध्यायः ॥१५॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका पुरुषोत्तमयोग नामक पन्द्रहवाँ अध्याय यही है ।

सोलहवाँ अध्याय

जिस ज्ञानके बाद कृतकृत्यता हो जाती है और मस्ती आ जाती है, जिस दृष्टिके चलते जर्ने-जर्ने और परमाणु-परमाणुमे 'अहम्' नजर आना है, आत्मा ही दोखती है, वह कैय प्राप्त हो यह बात अन्तिम बार अच्छी तरह बता दी जाय तो बँअपार हो । यद्यपि पहले भी इसके उपाय बताये गये है; अभी-अभी पन्द्रवें अध्यायमें ही यही यत्न सुझाया गया है; तथापि उतना ही कहना काफी नहीं है । उसमें अभी कसर है, कुछ और भी कहना रह जाता है जिसे पूरा करना जरूरी है । वह कमी खांसी है, महत्त्वपूर्ण है, न कि ऐसी ही तैसी । उसे पूरा न कर देनेमें खतरा है, भारी खतरा है, यह बात वृष्ण स्वयमेव समझते थे । यही कारण है कि उनने बिना कहे-सुने, बिना पूछे ही उसे पूरा कर दिया और इसमे पूरे दो-१६-१७—अध्याय लगा दिये ! यह कोई मामूली बात नहीं है, यह मानना ही होगा ।

बात असल यह है कि ज्ञानकी प्राप्तिके साधनोंको क्ना देनेपर भी दो चीजें रह गई हैं । एक तो यह कि इन साधनों पर चलनेमें खतरे क्या है, उन्हें अच्छी तरहसे बता देना ! दूसरे यह कि जो भी साधन कहे गये हैं उनमें बुनियादी और मौलिक चीज क्या है जिसके बिना बाकी बेकार हो जाते हैं । साधनोंके इन दोनों पहलुओंको, या यों कहिये कि इन दो स्पट पहलुओंके साथ-साथ उन साधनोंको अन्तमें याद कर करा लेना जरूरी था । पहली बात निषेधात्मक (negative) है और दूसरी विधानात्मक (positive) । इस दृष्टिसे भी इन्हें जान लेना जरूरी था । निषेधात्मक पहलूमें सबसे बड़ी खूबी यह है कि वह न सिर्फ ज्ञानप्राप्तिके ही लिये जरूरी है, किन्तु उसके बाद भी आत्मज्ञानी पुरुषके व्यवहारमें वह कसौटीका काम करता है और इस प्रकार समाज-हित-साधनमें काम आता है ; उमी प्रकार विधानात्मक पहलू भी ऐसा पारस है कि हजारों लोहेको सोना बना देता है । उसके हासिल हो जानेसे मनुष्यके व्यावहारिक जीवनकी हजारों विधिनियेधवाली दिक्कतें हट जाती हैं और क्या करें, क्या न करें, इस तरहके उठनेवाले रोजके पचड़ोंसे पिंड छूट जाता है । इस उधेड़बुनकी जरूरत रही नहीं जाती है । इस दृष्टिसे यह भी व्यावहारिक जीवनकी कसौटी ही है । मगर दोनोंकी उपयोगिताका रूप दो होनेसे दोनोंकी महत्ता भी दो है । जिस प्रकार ये खुद निषेधात्मक और विधानात्मक हैं, उसी प्रकार इनकी उपयोगिता भी है । इस प्रकार इन दो

अध्यायोंका गीताधर्मकी दृष्टिसे बहुत अधिक महत्त्व है। यह बात हम पहले ही बखूबी समझा चुके हैं।

इन दो बातोंमें भी निषेधात्मक पहलू अपेक्षाकृत सरल है। किसी चीजसे बचना उतना कठिन नहीं है जितना किसी बातका सम्पादन करना। यह बात भी है कि निषेधात्मक पहलू कूड़ा करैकट हटाके सफ़ाई कर देता है। उसके बाद विधानात्मक वस्तुके लाने या कायम रखनेमें गन्दगियोंका खतरा नहीं रहनेसे आसानी हो जाती है। जब तक प्यालेको धोघाके निर्मल न बनायें उसमें दूध रखा कैसे जायगा ? और उस रखनेके मानी क्या होंगे ? वह गन्दा और ज़हरीला न बन जायगा ? यही कारण है कि सोलहवें अध्यायमें निषेधात्मक पहलूका ही विवेचन-विश्लेषण किया गया है। इसके पूरा हो जानेपर ही सत्रहवेंमें विधानात्मक पहलूकी बातें विस्तारके साथ लिखी गई हैं। इस तरह गीतोपदेशकी प्रगति स्वाभाविक ढंगसे हो सकी है। इसकी इस अपूर्व लोकप्रियताका यह भी एक कारण है।

इस दृष्टिसे यदि हम सोलहवें अध्यायके प्रारम्भमें कही गई शैवी सम्पत्तियों पर गौर करें, तो देखेंगे कि जो बातें यहाँ कही गई हैं वह अधिकांश या रूपान्तरमें सबकी सब वही हैं जिनका उल्लेख “अमानित्वमदंभित्व” (१३।७-११) आदि श्लोकोंमें हुआ है। संख्या बढ़ जाने पर खामखा कुछ नई चीजें भी नजर आयेंगी ही। जहाँ पहले कुल इक्कीस ही बातें कही थीं तहाँ अब पूरी सत्ताईस आ गई ! एतत्तो इमीसे अन्तर हो गया। दूसरे, गीताका काम हूबहू दुहराना या ‘मक्षिका-स्थाने मक्षिका’ तो करना है नहीं। इसका तो काम है प्रकारान्तरसे उन्हीं बातोंको इस तरह कहना कि सुननेवालेको ऊब न हो सके और बातें दिलमें बखूबी बैठ भी जायें। आखिर कठिन तो हुई। इसीलिये दिलमें उनका जमना आमान नहीं है। जरूरत भी उन पर प्रकारान्तरसे जोर देनेकी इसीलिये पड़ती है।

इसे यों समझें। पतंजलिने योगसूत्रोंमें जिन यमों और नियमोंको गिनाया है वह योगके लिये नींव है दीवार है। उनके बिना योगका महल खड़ा होई नहीं सकता। इसीलिये योगके आठ अंगोंमें पहले दो यम-नियम ही हैं। हम पहले ही उस सूत्रको लिख भी चुके हैं। यह योग है भो क्या यदि गीताकी वह समाधि या ध्यान नहीं है जो ज्ञानको पूर्णताके लिये अनिवार्य माना गया है और जिसका व्योरेके साथ गीताने वर्णन किया है ? इसीलिये यम-नियम ही ज्ञान-प्राप्तिके मूल साधन हैं। दोनों ही पाँच-पाँच प्रकारके माने जाते हैं। अहिंसा, सत्य, अस्तेय—चोरी न करना—ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह या पदार्थों और लवाजिमका न जमा करना यही पाँच यम हैं, “अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः” (२।३०)।

इसी प्रकार शौच—शुचिता या पवित्रता—सन्तोष, तप, स्वाध्याय—सद्ग्रंथोंका अभ्यास और ईश्वर-भक्ति यहीं नियम हैं, “शौच सन्तोषतपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः” (२।३२)। इनका जो कुछ विवरण भाष्य, टीकाओंमें तथा स्मृतियोंमें दिया गया है उसे पढ़के इन्हींके आर्डिनमें अगर पहनेवाले २१ और यहाँके २७को देखें तो साफ पता चलेगा कि यही दस हैं, वे नामान्तरसे इन्हींका स्पष्टीकरण मात्र हैं।

इस सिलसिलेमें एक बात और भी ध्यान देनेकी है। पुराने लोगोंने प्रायः कहा है कि इन यम-नियमोंमें भी यमोंको तो कभी छोड़ नहीं सकते। उन्हें तो सदा करना ही होगा। हाँ, नियमोंको ज्ञानके बाद छोड़ सकते हैं, छोड़ दें, “यमानभीक्षणं सेवेत नियमान्मत्परस्त्यजेत्” (भागवत ११।१०।५)। पतंजलिने भी यमोंके बारेमें लिखा है कि इनके पालनके लिये किसी खास देश, विशेष जाति, वंश, कुल, निश्चित समय या कारण जरूरी नहीं है कि उन सबोंके पूरा न होने या न रहनेपर ये यम छोड़ दिये जायें। ये तो महाव्रत हैं और इन्हें हर हालतमें सब देश-कालमें सभी आदमियोंको करते ही रहना होगा, “जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमा महाव्रतम्” (२।३१)। असलमें इन यमोंका दूसरोसे, समाजसे सम्बन्ध होता है। यह बात नहीं है कि इन्हें जो पालन करे, जो इनपर अमल करे उसीका ताल्लुक और हिताहित इनसे होता है। वही कारण है कि इन्हें समाज-हित-साधनके खयालसे ही, या यों कहिये कि समाजकी बुनियाद समझके ही निरन्तर करना जरूरी हो जाता है। इसी दृष्टिसे इनका महत्त्व उद्घाटा है। महाव्रत भी इन्हें कहनेका यही अभिप्राय है।

विपरीत इसके नियमोंको व्रत ही माना है। उनके देखनेसे ही साफ मालूम हो जाता है कि उनका ताल्लुक केवल उसी व्यक्तिसे है जो उनपर अमल करे। इसीलिये अपनी जरूरत न रहनेपर उन्हें वह छोड़ भी दे सकता है, छोड़ भी देता है। सोलहवें अध्यायमें जो कुछ कहा गया है वह इन्हीं यमोंके इसी पहलूपर पूर्ण प्रकाश डाल देता है।

बेशक, शुरूके श्लोकोंमें विधानात्मक बातें गिनाई गई हैं। इस तरह पूरे तीन श्लोकोंको उनने ही ले लिया है। विपरीत इसके एक ही—चौथे—श्लोकमें निषेधात्मक बात कही गई है। मगर जब हम गौर करें तो पता लगेगा कि दैवी सम्पत्तिके रूपमें जो बातें कही गई हैं वह आसुरी संपत्तिके मुकाबिलेके ही लिये; ताकि इनका महत्त्व झलक जाये और लोग मुस्तैदीसे इन्हें सम्पादन करें। यही बजह है कि जहाँ तेरहवें अध्यायमें एक भी आसुरी बातको न कहके साफ ही कह दिया था कि दैवी संपत्तियों एवं ज्ञानके साधनोंसे उल्टी जितनी है वह

सभी आसुरी संपत्ति तथा अज्ञानके साधन हैं और इस तरह कमसे कम इन्कीस तो आ गई हैं, तहाँ यहाँ चौथे श्लोकमें सिर्फ छेका ही नाम लेके काम खत्म किया है। इससे यह मतलब तो हर्गिज नहीं निकलता कि बाकियोंको छोड़ ही दिया है। यह भला कैसे होगा? फलतः इसका यही अभिप्राय है कि नमूनेके रूपमें छेको गिनाके इसीलिये छोड़ दिया है कि आगेके कुल पूरे १६ (७-२२) श्लोकोंमें इन्हींका विवरण मौजूद है, इनका नंगा चित्र खींच दिया गया है। बल्कि छठे श्लोकको भी उन्हींमें गिन सकते हैं। क्योंकि भूमिकाके ही रूपमें वह आया है। उसमें कहा गया है कि जरा गौरसे सुनिये कि बात क्या है। श्रुतिलिये छेके मानी है कमसे कम सत्ताईस देवी सम्पत्तियोंके विपरीत सत्ताईस आसुरी तो जरूर ही। अगर कुछ और भी आ जायें तो ठीक ही है। बीचमें जो पाँचवाँ श्लोक है वही इस अध्यायके मुख्य विषयकी ओर ध्यान दिलाता है। वह बताता है कि यही इसकी असल बात है। उसमें अर्जुनको आश्वासन देनेकी बातें तो यों ही प्रासंगिक हैं; ताकि उसकी घबराहट जाती रहे।

तीन गुणोंका पहले वर्णन आता रहा है। उनमें सत्त्वगुणके सम्पादन पर "नित्यसत्त्वस्थः" (२।४५)में जोर दिया गया है। उसी गुणके फलस्वरूप कुछ विशेषताएँ शरीरमें नजर आती हैं। शरीर और इन्द्रियाँ हलकी होती हैं, भारी नहीं रहती हैं, आलस्य नहीं रहता है और प्रकाश प्रतीत होता है। यह बात चौदहवें (१४।११) में कही गई है। ऐसी ही दशामें जितनी भी सात्त्विक बातें मनुष्यमें पाई जाती हैं उन्हींको देवी सम्पत्ति कहा है। विपरीत इसके रजोगुण एवं तमोगुणकी वृद्धिकी दशामें जो बातें चौदहवें (१४।१२-१३) में पाई जाती हैं तथा उन्हींके फलस्वरूप उनका जितना भी परिवार हो वही आसुरी सम्पत्ति है। इसमें भी ठामसी बातोंपर ही ज्यादा जोर है। इस दलमें उन्हींकी प्रधानता है। लेकिन जब राजसी बातें देवी संपत्तिमें आ सकती हैं नहीं, तो उन्हें आसुरीमें ही जाना होगा।

अभिजात शब्दमें जो 'अभि' आया है उसके चलते ऐसा अर्थ हो जाता है कि जो देवी या आसुरी सम्पत्तियोंमें लिपटा और सना हुआ हो, जिसके चारों तरफ वही पाई जायें।

श्रीभगवानुवाच

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥१॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपेशुनम् ।
 दया भूतेष्वलालुप्त्वं मादवं ह्योरचापलम् ॥२॥
 तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
 भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥३॥

श्रीभगवान् बोले—हे भारत, निर्भयता, अन्तःकरणकी निर्मलता, ज्ञान एव योगमें जम जाना, दान, इन्द्रियोंपर नियंत्रण, यज्ञ, सद्ग्रंथ-पाठ, तप, नम्रता, अहिंसा, सत्य, क्रोधका त्याग, पदार्थोंका त्याग, शांति, दूसरेका ऐब न देखना, पदार्थों पर दया, विषयोकी ओर ज्यादा झुकाव न होना, कोमलता, लज्जा, चपलताका न होना, हिम्मत, क्षमा, धैर्य, पवित्रता, दूसरोंको सतानेका खयाल न होना, मगरूरीका न होना—(यही चीजें) दैवी सम्पत्तिवालोंमें पाई जाती हैं ।१।२।३।

सत्त्वकी शुद्धिका अर्थ है मन और बुद्धिकी निर्मलता । वह तभी होती है जब सत्त्वगुण खूब वृद्धि पर होता है और रज, तमको अच्छी तरह दबाये रहता है । इसीलिये सत्त्व शब्दका प्रायः प्रयोग अन्तःकरणके मानीमें होता है । क्योंकि वह तो सत्त्व-प्रधान होता ही है । संशुद्धिमें सत्त्वकी वह प्रधानता और भी काफी बढ़ जाती और जम जाती है ।

ज्ञान एवं योग दो चीजें हैं । ज्ञानका अर्थ है पढ़-लिख या सुनके जानकारी । योगका अर्थ है उसी पर अमल ।

दंभो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।
 अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पदमासुरीम् ॥४॥

हे पार्थ, दिखावटी बात, फूलके कुप्पा हो जाना, घमंड, क्रोध, कटुवचन और अज्ञान—(यही) आसुरी संपत्तिवालोंमें पाये जाते हैं ।४।

दैवी सम्पद्धिमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।
 मा शुचः सम्पदं दैवीमभिजातोऽस्मि पांडव ॥५॥

दैवी संपत्ति जन्म-मरणसे छुटकारा दिलाती है और आसुरी बन्धनमें डालती है ऐसा माना जाता है । हे पांडव, चिन्ता मत करो, तुम दैवी संपत्तिवाले ही हो ।५।

द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
 देवो विस्तरशः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे श्रुणु ॥६॥

हे पार्थ, पदार्थोंकी (और इसीलिये प्राणियोंकी भी) सृष्टि दोई प्रकारकी

है—देव और असुर । इनमें देवी प्रकृतिवालोंको तो विस्तारसे कही चुके है । (अब) असुरोंको भी मुझसे सुन लो । ६।

“द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चापुराश्च” (वृहदा० १।३।१) के अनुसार सृष्टिके दोई विभाग माने गये है । इनमें देव या देवी प्रकृतिवालोंका तो स्थितप्रज्ञ, भक्त, गुणातीत तथा अन्य अनेक रूपोंमें पहले वर्णन आया ही है । जो भी बार-बार । इनके विस्तृत वर्णनके कहनेका आशय यही है कि असुरों या आसुरी स्वभाववालोंका यदि वर्णन कही पहले आया भी है तो संक्षेपमें ही । दृष्टान्तके लिये “अवजानन्ति मा मूढा” (९।११-१२)में । इसी प्रकार “कर्मेन्द्रियाणि संयम्य” (३।६) तथा “भुंजते ते स्वधं पापा” (३।१३)में भी जरासा वर्णन है । तेरहवें अध्यायमें असुरोंका तो नहीं, मगर उनकी प्रकृतिका जरासा “अज्ञानं वदतोऽन्यथा” (१३।११)में उल्लेख है । इसी तरहके उल्लेख जरामरा आते गये है सही । मगर विस्तृत वर्णन कही न हो सका है । इसीलिये यहाँ एक ही बार पूरेका पूरा दे दिया गया है । हमने इमपर सभी पहलुओसे विचार करके, पहले ही काफ़ प्रकाश डाला है ।

प्रवृत्ति च निवृत्ति च जना न विदुरासुराः ।
न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥७॥
असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसम्भूतं किमन्यत्कामत्रैतुकम् ॥८॥

असुर लोग कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य जानते ही नहीं ! उनमें पवित्रता, आचरण—जैसा कहना वैसा करना और सत्यका तो पता ही नहीं होता । सत्पदार्थ या ब्रह्मसे ही यह जगत बना है, उसीमें कायम है और अन्तमें उसीमें जा मिलता है, ऐसा न मानके वह जगत्को बिना ईश्वरके ही मानते है (और कहते है कि) कामव्रामनाके वशीभूत स्त्री-पुरुष या नर-मादाके सम्बन्धसे पैदा होनेके अलावे इसमें और हई क्या ? ७-८।

बहुत लोगोंने इम आठवें श्लोकके अर्थमें अपने संस्कृतके व्याकरणज्ञानका अजीर्ण मिटाया है । उनने कहा है कि अपर तथा पर शब्दोंका समास होनेपर अपरपर होगा न कि अपरस्पर, हालाँकि “अपरस्पराः क्रियामातत्ये” (पा० ६। १।१४४)के अनुमार ही अपरस्पर बनना है । यहाँ क्रियासातत्य या कामका जारी रहना तो हई । सारा संसार ही निरन्तर पदार्थोंके संश्रणसे ही बनता है । इसमें जरा भी विराम नहीं है । असुर लोग यदि यह भी कहने लगे कि दो पदार्थोंके संयोगसे कुछ भी नहीं बना है, जब कि हमेशा संयोगसे ही असंख्य पदार्थ

क्षौर जीव-जन्तु पैदा हो रहे हैं, तो यह कितनी नादानी होगी ? "कामहेतुकम्" का भी मेल यहाँ बिना परस्पर संयोगके होई नहीं सकता । कामका अर्थ है प्रेरणा या इच्छा, चेतन प्राणधारियोंकी ही तरह जड़ोंमें भी प्रेरणा होती ही है और प्रदायोंका परस्पर संमिश्रण होके नया पदार्थ तैयार हो जाता है । यहाँतक कि परमाणुवादी दार्शनिकोंने सृष्टिके आरंभमें परमाणुओंमें ही परस्पर प्रेरणा मानके उनमें संयोग माना है । यह कहना भी कि 'असत्यम्' आदि पूर्वके तीन शब्दोंकी ही तरह नहींके ही अर्थमें अपरस्पर शब्दमें पहलेका अकार है, ठीक नहीं है । उत्तरार्द्धमें यह बात नहीं है, किन्तु पूर्वार्द्धमें ही । उत्तरार्द्धमें तो 'कामहेतुकम्' आदि कई शब्द हैं । मगर किसीके साथ ऐसा अकार जुटा नहीं है । तब उन्हींके साथी अपरस्परमें ही क्यों माना जाय ? और निकटके साथियोंको छोड़ दूरवर्तियोंसे उसकी मिलान भी क्यों की जाय ?

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥९॥

जिनकी आत्मा पतित हो चुकी है ऐसे नासमझ लोग इसी विचारको लेके जगत्के अहित बन जाते और उसके सत्यानाशके लिये (घोरसे) घोर कर्मतक कर डालते हैं । ९।

काममाश्रित्य दुष्पूरं दंभमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहोत्वाऽसद्ग्राहान् प्रवर्तन्तेऽशुचिन्नताः ॥१०॥

कभी पूरी न हो सकनेवाली आकांक्षायें लिये, दिखावटी बात, घमंड तथा नशेमें चूर और नापाक कामोंमें ही लगे (ये लोग) भूलसे गलत बातोंके हठमें आके काम करते रहते हैं । १०।

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः ।

कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिताः ॥११॥

आशापाशशतैर्बद्धाः कामक्रोधपरायणाः ।

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥१२॥

मरणतक कायम रहनेवाली बेहिसाब फिक्रमें डूबे हुए, 'स्वाओ-पीओ, मीज करो' यही जिनका सब कुछ निश्चय है, सैकड़ों आशाओंके फन्देमें फँसे हुए तथा विषयोंके भोगमें ही लिपटे हुए (ऐसे लोग) अन्यायसे ही धन-संचयका यत्न करते रहते हैं । ११। १२।

इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥१३॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।
 ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥१४॥
 आढ्योऽभिनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।
 यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥१५॥
 अनेकचित्तविभ्रान्तौ मोहजालसमावृताः ।
 प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥१६॥

यह चीज तो आज मैने हासिल कर ली, यह (दूसरी) भी पा लूँगा ही, इतना धन तो मेरे पास हुई (और) यह और भी मिली जायगा, अमुक शत्रु तो मैं खत्म करी दिया, दूसरोंको भी मार डालूँगा, मैं सबका मालिक हूँ, मैं ही भोग करने-वाला हूँ । सब तरहसे संपन्न, बलवान और सुखी भी मैं ही हूँ । धनी हूँ, कुलीन हूँ । मेरे समान और कौन है ? यज्ञ करूँगा, दान दूँगा और मौज करूँगा । इसी तरहकी भूल-भुलैयाँमें (वे लोग) पड़े रहते हैं । (इस तरह) अनेक (बाहियात) खयालोंमें ही भूले, मोहके जालसे अच्छी तरह घिरे और विषयभोगमें डूबे (ऐसे लोग) गन्दे नरकोंमें जा डूबते हैं । १३।१४।१५।१६।

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
 यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥१७॥

खुद अपनी तारोफके पुल बाँधनेवाले, उजड़ड तथा धनके अभिमानके नशमें चूर वे लोग दिखानेके लिये नाममात्रके यज्ञ भी कर डालते हैं । १७।

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च सश्रिताः ।
 मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥१८॥
 तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।
 क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥१९॥

अहंकार, बल, मनमानी धरजानी, काम तथा क्रोधके वशीभूत, अपने एवं दूसरे शरीरोंमें आत्माके रूपमें रहनेवाले मुझसे बुरी तरह जलनेवाले और हर चीजके निन्दक (ही ये होते हैं) । इस तरह जलने या द्वेष करनेवाले, उन निर्दय एवं नापाक नराधमोंको मैं इस संसारकी आसुरी योनियोंमें ही निरन्तर डाला करता हूँ । १८।१९।

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
 मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यांत्यधमां गतिम् ॥२०॥

हे कौन्तेय, (ये) मूढ़ लोग लगातार (अनेक) जन्मोंमें आसुरी या गन्धी और

पतित योनियोंमें ही जन्म लेनेके कारण मुझ (आत्मा-परमात्मा)को तो जान पाते ही नहीं । फलतः उनकी ओर भ्रम अवगम गति होती है । २०।

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥२१॥

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तर्भोद्वारेस्त्रिभिरनरः ।

आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥२२॥

आत्माको चौपट करनेवाले नरकके यही तीन द्वार हैं—काम, क्रोध, लोभ । इसलिये इन तीनोंसे पिंड (जरूर) छुड़ा लें । हे कौन्तेय, नरक रूपी अन्वकारके इन तीन द्वारोंसे जिसका पल्ला छूटा है वही अपने कल्याणका काम कर सकता है और फलस्वरूप परमगति प्राप्त करता है । २१।२२।

पहले भी “कामात्क्रोधोऽभिजायते” (२।६२) “कौमएष” (३।३७-४३)में काम और क्रोधका इसी सिलसिलेमें पूरा वर्णन आ चुका है । वहाँ दोनोंको एक ही कहा है । यहाँ भी वही बात है । केवल दोनोंके साथ तीसरा—लोभ—जुट गया है । मगर यह भी दोनोंसे जुदा नहीं है । सच पूछिये तो कामके क्रोध रूपमें परिणत हो जानेके लिये बीचमें ही यह लोभ आता है और दोनोंको जोड़नेवाली सोढ़ीका काम करता है । काम या इच्छाकी तीव्रता ही तो लोभ है, जिसके चलते पदार्थको अपने पाससे जुदा न होने देने और ब मिले हुएको चाहे जैसे हो प्राप्त कर लेनेका खयाल भी आ जटता है । फिर तो जरा भी बाधा या देर होनेसे वही काम जलन क्रोधका रूप खामखा बन जाता है । हमने इन बातोंका बहुत कुछ विवेचन पहले किया है ।

अबतक जो कुछ निरूपाय किया गया है उससे पूरा पता चल गया है कि ज्ञानमार्गमें ओर समाजके संवालयमें असली खतरे कौन-कौनसे हैं । उनका नग्न रूप पिछले सोलह श्लोकोंमें आ गया है, जिससे किसी भी सहृदय पुरुषका हृदय एकाएक सिहर जा सकता है । फलतः वह इनसे पूरी तौरसे सजग हो सकता है । मगर यह निरूपण एक प्रकारका जंगलसा हो गया है । इसलिये जनसाधारण उसमें आसानीसे भटक जा सकते हैं । इसीलिये और आसानी तथा सरलताके भी लिहाजसे, जैसे सृष्टिके पँवारे और विस्तारको अन्तमें तीन गुणोंके रूपमें ही बता दिया गया है वैसे ही, इन सारी जंगल जैसी विस्तृत बातोंका भी काम, क्रोध, लोभ इन तीनोंके ही रूपमें यहाँ निचोड़ दे दिया है । अब इन्हें आसानीसे समझा और पकड़ा जा सकता है । ये सबोंकी समझमें आते भी हैं । इसीलिये सबोंसे बचनेकी अपेक्षा इन्हीं तीनोंसे बचनेकी बात आसानीसे कहेके काम भी पूरा कर

दिया है। इससे साफ है कि जब सबोंकी जड़में यही है, जैसा कि “व्यायतो विषयान्” (२।६२)में साफ बता दिया है, तो फिर सबोंसे ही क्यों न बचेंगे ?

अब प्रश्न होता है कि इनसे बचें कैसे ? पिंड कैसे छुड़ायें ? आखिर कोई प्रणाली या तरीका तो चाहिये ही। योंही तो कुछ होगा नहीं। इसीका उत्तर यों है—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वक्तंते कामकारतः ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥२३॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुंमिहार्हसि ॥२४॥

जो शास्त्रीय प्रणालीको छोड़के अपने मनसे चलेगा उसका न तो कार्य ही सिद्ध होगा, न उसे आराम ही मिलेगा और न परमगति ही। इसीलिये तुम्हें उचित है कि कर्तव्याकर्तव्यकी पक्की व्यवस्था करनेमें शास्त्रको ही प्रमाण मानो। शास्त्रविधानको जानकर ही तुम्हें इस दुनियामें सब कुछ करना होगा। २३।२४।

इसपर पूरा प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है।

इति० देवासुरसंपत्तिभागयोगो नाम षोडशोऽध्यायः ॥१६॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अजुंभका संवाद है उसका देवासुर-संपत्ति-विभाग-योग नामक सोलहवाँ अध्याय यही है।



संत्रहवॉ अध्याय

गीतामें श्रद्धाकी बात पहले बहुत बार आ चुकी है। किसी भी कामकी सफलताके लिये उसे बुनियादी तौरपर जरूरी माना गया है। “श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तः” (३।३१), “श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं” (४।३९), “अज्ञश्चाश्रद्धानश्च” (४।४०), “अयतिः श्रद्धयोपेतः” (६।३७), “श्रद्धा वान्भजते” (६।४७), “श्रद्धयाचितुमिच्छति”, “श्रद्धां तामेव”, “स तथा श्रद्धया युक्तः” (७।२१-२२), “अश्रद्धानाः पुरुषाः” (९।३) तथा “येऽप्यन्यदेवताभक्ता” (९।२३) आदिमें सभी प्रकारकी सफलताके लिये यह श्रद्धा आवश्यक मानी गई है। हमने जगह-जगह यह बात स्पष्ट भी कर दी है। फिर भी दार्शनिक ढंगसे उसका विवेचन और विश्लेषण अभीतक नहीं हो पाया है और है यह निहायत जरूरी बात। ऐसी मौलिक बात योंही एक श्रद्धा शब्दसे या इसीके सूचक किसी और शब्दसे ही कह दी जाय, यह तो अत्यन्त नाकाफी है। इस बातका तो पूरा विवरण होना चाहिये। इसकी सारी भीतरी बातें खुल जानी चाहिये। जैसे सोलहवें अध्यायमें यम-नियमोंका हीर निकालके रख दिया गया है और उस सम्बन्धकी सारी बातोंका नग्न चित्र खींचा गया है, उससे कम जरूरत इस बातकी नहीं है। प्रत्युत सोलहवेंमें तो अन्ततोगत्वा निषेधात्मक बात ही कही गई है न? परन्तु यह है विधानात्मक। इसीलिये इसकी कठिनता तथा उपयोगिता स्वयंसिद्ध है। ऐसी दशामें इसका विश्लेषण और भी ज्यादा होना चाहिये और यही बात सत्रहवें अध्यायमें की गई है। गीताधर्मसे इसका कितना गहरा एवं बुनियादी तात्लुक है और इस अनिरूपणका असली आशय क्या है यह बात हमने खूब विस्तारके साथ पहले ही बता दी है। उसे पढ़े बिना इसके पढ़नेमें न तो मजा आयेगा और न यह बात ठीक-ठीक समझी ही जा सकेगी।

यह श्रद्धा तीन प्रकारकी मानी गई है। क्योंकि श्रद्धा तो मनुष्यमें ही होती है और उसके हरेक गुण होते हैं तीनों गुणोंके आधारपर बनी उसकी प्रकृतिके ही अनुसार। यह बात भी अच्छी तरह प्रतिपादित हो चुकी है। यही बजह है कि श्रद्धा भी तीन प्रकारकी होती ही है। इसीलिये उसी श्रद्धाके अनुसार किये गये सभी कर्मोंका भी तीन प्रकारका हो जाना जरूरी है। इसी दृष्टिसे नमूनेके रूपमें ही भोजन, यज्ञ, तप, दानका वर्णन भी आ गया है। असलमें भोजनका तात्लुक तो सीधे श्रद्धासे है नहीं। हाँ, गुणोंसे तो हई। यह बात भी है कि जैसा भोजन होता है वैसा ही स्वभाव भी होता है। इस तरह भोजनका सम्बन्ध सभी चीजोंसे मूल रूपमें हो जाता है। श्रद्धा भी इसीलिये भोजनके

साथ घनिष्ठताके साथ जुट जाती है। इसीलिये पहले भोजनका ही विवरण देके उसके बाद तीन प्रमुख कर्मोंका विवरण दिया है। श्रद्धाके बिना जो कुछ भी क्रिया जाता है वह गीताके दायरेके बाहर की चीज है। इसीलिये गीता उसे पूछतीतक नहीं। वह गीताकी गिनतीमें हई नहीं। वह तो न यहाँका है, न वहाँका। वह तो “घोबीका कुत्ता न घरका है, न घाटका”। इसीलिये गीताने इस अध्यायके अन्तमें उसे असत्, व्यर्थ, रद्दी कहवे, एक प्रकारसे विष्कारा है।

तपमें एक बात और भी आ गई है। वह कायिक, वाचिक, मानसिक रूपमें तीन प्रकारका होता है। फिर हरेकके तीन-तीन प्रकार, श्रद्धाके भेदसे कहिये, गुणके भेदसे कहिये, होनेसे तपके नौ प्रकार हो गये हैं।

इसका प्रसंग भी सोलहवें अध्यायके अन्तवाले दो श्लोकोंने ला दिया है। वहाँ तो सीधा प्रसंग था काम, क्रोध एवं लोभके ही मिटानेका। मगर वह तो निचोड़ ठहरे उन समूची सम्पत्तियोंके ही जो समाजके लिये घातक हैं। फिर आत्मदर्शन जैसी नाजुक चीजका क्या कहना? इसे तो वे पलक मारते ही मटियामेट कर दें। इसीलिये जो मार्ग उनके मिटानेका वहाँ बताया गया है वह केवल काम, क्रोधादि तक ही सीमित न रहके कर्तव्य-अकर्तव्य क्षेत्रके विस्तृत दायरेके भीतर आ जानेवाली सभी बातोंको ही उसने साथमें ले लिया है। फलतः कर्म या कर्तव्य मात्रके ही बारेमें तय पाया गया कि शास्त्रीय विधानको जानके ही तदनुसार ही अमल करना चाहिये। ठीक भी है। हरेक बातोंके जुदे-जुदे शास्त्र होते हैं। यहाँतक कि खेल-कूदके लिये भी लम्बे-चौड़े शास्त्र बन चुके हैं। इसलिये यह तो उचित ही है कि जो कुछ करना हो उससे पहले तत्सम्बन्धी शास्त्रका अनुशीलन किया जाय, उसके जानकारोंसे ही पूछ-ताछ की जाय। दूसरा चारा हई नहीं, यदि सफलता चाहते हैं।

इसपर एकाएक अर्जुनके भीतर खलबलीका मच जाना और उसका चटपट प्रश्न कर बैठना स्वाभाविक था और इसीसे इस अध्यायका श्रीगणेश भी हो गया। शास्त्र और उमका विधान ये शब्द कुछ ऐसे हैं कि जनसाधारणको खटक जाते हैं, इस मानीमें कि वे बहुत बड़ी चीजें हैं जो उनकी पहुँचके बाहरकी हैं। तिसपर भी तुरी यह कि “किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः” (४।१६) के द्वारा खुद कृष्णने ही पहले ही कह दिया है कि कर्म-अकर्मकी पहली ऐसी पेचीदा है कि बड़े-बड़े दिमागदार भी चकरा उठते हैं। तो फिर जनसाधारण उन दिमागदारोंके बनाये शास्त्रको कैसे जान पायेंगे? यह तो निरी असंभवसी बात है। और अगर न जानें तो सारा कारबार ही बन्द हो जाये। क्योंकि ऐसा ही हुक्म हो गया। अर्जुनने स्पष्ट देखा कि जिसपर हमारा कोई वश न हो उसीके पहियेमें

हमें और हमारे कर्त्तव्याकर्तव्यको बाँध देना कहाँ तक उचित है। उसे तो यह बात जँच न सकी। हाँ, जो चीज अपने वशकी है और जिसे ईमानदारी तथा दृढ़ संकल्प कहते हैं, अपने लक्ष्य और उसकी सिद्धिके उपायमें अटल विश्वास कहते हैं, उसके ऊपर यदि कर्म-अकर्मकी निर्भरता हो तो यह बात समझमें आती है। यही उचित भी है। इसीका दूसरा नाम श्रद्धा है। लेकिन अगर किसीने श्रद्धाके साथ कर्म तो किया, फिर भी शास्त्रीय विधिविधान नहीं जानता है, तो उसकी क्या गति होगी, यह प्रश्न स्वाभाविक था। उसने समझा कि वह तो कहींका न रहेगा, जैसा कि अभी कहा है। मगर यह तो ठीक नहीं जँचता।

निष्ठा, गति या हालत एक ही बात है और धराराके यही जाननेके लिये—

अर्जुन उवाच

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥१॥

अर्जुनने पूछा (कि) हे कृष्ण, जो लोग शास्त्रीय विधिकी पाबन्दी न करके श्रद्धाके साथ यज्ञादि क्रिया करते हैं उनकी क्या हालत है ? (उनकी गिनती किस श्रेणीमें है ?) सत्त्व, रज या तममें ? ॥१॥

असलमें तीन गुणोंके बाहर तो कोई जा सकता नहीं। इसीलिये स्वभावतः अर्जुनने पूछा कि वे लोग सात्त्विक होंगे या राजस या तामस ? कृष्णने उत्तर भी वैसा ही दे दिया कि जैसी श्रद्धा होगी वैसे ही वे लोग होंगे, चाहे शास्त्रीय विधिकी पाबन्दी करें या न करें। असलमें उनके कहनेका आशय यही है कि शास्त्रीय पाबन्दी न रखनेसे नीचेसे ऊपरतक अराजकता हो जायगी और सब गड़बड़-घोंटालेमें पड़ जायगा। इसलिये कोई व्यवस्था तो चाहिये ही और वह हो सकती है केवल शास्त्रीय विधि ही। दूसरेकी तो सम्भावना हुई नहीं। यदि योंही श्रद्धाके नामपर छोड़ दिया जाय तो लाखोंमें शायद ही एकाध ठीक-ठीक उसके अनुसार करें। शेष तो अन्धानुन्धी ही मचा देंगे। यदि दुनियामें ईमानदारी और सच्चाई ही सबोंमें होती और दृढ़ संकल्प ही पाया जाता, तो फिर उपदेशकी जरूरत ही क्यों होती ? यहाँ तो उल्टी गंगा बहती है। इसीलिये नियन्त्रण रखना जरूरी है। मगर जो लोग सच्चे, ईमानदार और धुनवाले हैं उनके लिये तो छुट्टी ही है। उनके तो चरण चूमते हैं शास्त्रीय विधिविधान। कारण, इनका भी तात्पर्य है धीरे-धीरे वैसे ही लोगोंको पैदा करना। यही बात—

श्रीभगवानुवाच

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
 सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥२॥
 सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।
 श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥३॥

श्रीभगवान् बोले (कि) देहधारियोंकी वह स्वाभाविक श्रद्धा तीन तरह की होती है—सात्त्विक, राजस और तामस । उसके बारेमें और भी सुन लो । हे भारत, सबकी श्रद्धा सत्त्वगुण (की कमी-बेशी, प्रधानता-अप्रधानता)के ही अनुसार होती है । (क्योंकि) मनुष्य तो श्रद्धामय है । (इसीलिये) जिसकी जैसी श्रद्धा है वह वैसा ही है । २।३।

प्रश्न हो सकता है कि इसकी पहचान क्या है ? आखिर कैसे जानें कि कौन आदमी कैसा है ? उत्तर सुनिये—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।
 प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥४॥
 अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।
 दंभाहंकारसंयुक्तः कामरागबलान्विताः ॥५॥
 कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ।
 मां चैवान्तः शरीरस्थं तान् विद्वद्यासुरनिश्चयान् ॥६॥

सात्त्विक जन देवताओंका यजन-पूजन करते हैं, राजस लोग यक्ष-राक्षसोंका और शेष तामस लोग प्रेतों तथा भूतगणोंकी यज्ञपूजा करते हैं । शास्त्रोंमें विहित न हो ऐसे तपको दंभ, अहंकारसे युक्त और काम, राग, बलवाले जो लोग करते हैं (और इस तरह) शरीरके भीतर रहनेवाले पदार्थ समूहको और अन्तःकरणमें रहनेवाले मुझ आत्माको भी कमजोर करते रहते हैं, उन्हें आसुरी निश्चयवाले ही समझो । ४।५।६।

यहाँ पहले तो ऐसे लोगोंके तीन भेद बताये गये हैं और उनकी पहचान दी गई है । देवसे अभिप्राय है सात्त्विक दिव्यशक्तियोंसे ही; न कि साधारण देवताओं से । क्योंकि वे तो राजस और तामस ही हुआ करते हैं । “एको देवः सर्वभूतेषु गूढः” (श्वेता० ६।११), “ये पूव देवा ऋषयश्च तद्विदुः” (श्वेता० ५।६) तथा “एष देवो विश्वकर्मा” (श्वेता० ४।१७) आदिमें भगवान्, विष्णु, विद्वान् आदिकों ही देव कहा है । यही उचित भी है । साधारण देवताओंके पूजक तो स्वर्गादि

चाहते हैं और सत्त्वका काम है ज्ञान । इसीलिये यक्ष, राक्षसका अर्थ वैसे ही देव-
ताओंसे है । जो तामसी देवता हैं उन्हींको प्रेत-भूतके नामसे गिनाया है । वे
हजारों हैं और उन्हें जनसाधारण खूब मानते-जानते हैं । इसीलिये उनके गणका
उल्लेख किया है । बाकियोंके गण या समूह होनेपर भी वे उतने परिचित नहीं
हैं । मगर भूत-प्रेत तो घर-घर जुदे-जुदे हैं । ज़ौई मर गये या गुजर गये उन्हींको
भूत-प्रेत कहते हैं । शब्दार्थ भी यही है ।

यहाँ पाँचवें और छठें श्लोकोंमें जो कुछ कहा है वह यद्यपि शास्त्रीय विधिसे
बाहरवालोंके ही कर्म है, तथापि उनसे मतलब श्रद्धाशून्य कर्मोंसे ही है । दिखा-
वटी या अहंकारपूर्वक किये गये कर्म तो सदा श्रद्धाशून्य हुआ ही करते हैं । इसी
तरह काम, राग या बलपूर्वक भी जो कुछ किया जाता है वह भी श्रद्धाशून्य ही
होता है । श्रद्धाकी वहाँ गुजर कहाँ ? पहुँच कहाँ ? इसीलिये तो आत्मा, इन्द्रियों
तथा रक्तमांसादिके क्रुश करनेकी बात कही गई है । इन्द्रियों या रक्तमांसादिकी
क्रुशता उनकी कमजोरी और दुर्बलता कही है । मगर आत्माकी क्रुशता है उसका
पतन, उसकी विवेकशून्यता । यदि कर्षयन्तःकी जगह कर्षयन्तः पाठ हो तो भी
नीचे खींचना या ले जाना—घसीटना—ही उसका अर्थ है और कोई फर्क नहीं
है । इसीलिये श्रद्धाका पता वहाँ नहीं रहता । ऐसे कर्मोंकी गिनती गीता करती
ही नहीं । अन्तवाले (२८वें) श्लोकमें आमतौरसे इन्हें दूषित ही ठहराया है ।
यहाँ भी उसीका नमूना बताया गया है । परन्तु यह बात योंही प्रसंगसे आ गई
है । प्रसंग तो त्रिविध गुणमूलक पदार्थोंका ही है । इसीलिये आगेके श्लोकोंमें वही
तीन प्रकारका वर्णन यों लिखा है—

आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।

यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥७॥

सभीका प्रिय आहार भी तीन प्रकारका होता है (और) यज्ञ, तप तथा दान
भी । इनके ये प्रकार सुन लो ॥७॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रोतिविवर्धनाः ।

रस्याः स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥८॥

कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिनः ।

आहारा राजस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः ॥९॥

यातयामं गतरसं पूति पयुषितं च यत् ।

उच्छिष्टमपि चामेर्घ्यं भोजनं तामसप्रियम् ॥१०॥

आयु, सत्त्वगुण, बल, नीरोगता, सुख एवं प्रसन्नताको बढ़ानेवाले, रसीले,

चिकने या स्नेहयुक्त, कुछ देरमें पचनेवाले और चित्तको पमन्द आनेवाले आहार सात्त्विक जनोंके प्रिय होते हैं। कड़वे, खट्टे, नमकीन, ज्यादा गर्म, चरपरे, रूखे तथा जलन पैदा करनेवाले आहार राजस लोगोंके प्रिय होते तथा दुःख, शोक, बीमारी पैदा करते हैं। जिसे बने एक पहर गुजर गया हो ऐसा, नीरस, दुर्गन्ध-युक्त, बासी, जूठा और नापाक भोजन तामस लोगोंको पसन्द आता है । ८।१।१०७

अफलाकांक्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ।
 यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥११॥
 अभिसंधाय तु फलं दंभार्थमपि चैव यत् ।
 इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥१२॥
 विधिहीनमसृष्टान्नं मंत्रहीनमदक्षिणम् ।
 श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१३॥

फलकी अकांक्षा न रखनेवाले लोग शास्त्रीय विधिके अनुकूल जो यज्ञ 'हमारा यह कर्तव्य है' इसी विचारसे मनको निश्चल और एकाग्र करके करते हैं वही सात्त्विक यज्ञ है। हे भरतश्रेष्ठ, जो यज्ञ फलेच्छा रखके और दिखानेके लिये भी किया जाता है उम यज्ञको राजस जानो। शास्त्रीय विधिसे रहित, अन्नदानशून्य, बिना मंत्र (और) बिना दक्षिणाके ही तथा श्रद्धाके बिना ही किये गये यज्ञको तामस कहते हैं । ११।१२।१३।

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।
 ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥१४॥
 अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहित च यत् ।
 स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥१५॥
 मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।
 भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥१६॥

देवता, ब्राह्मण, गुरु, विद्वान् इन सबोंकी सत्कार-पूजा, पवित्रता, नम्रता, ब्रह्मचर्य और अहिंसा (यही) शरीरका तप कहा जाता है। किम्पिको न चुभनेवाला, सत्य, प्रिय और हितसाधक वचन (बोलना) और सद्ग्रंथोंका अभ्यास (यही) जबानकी तपस्या है। मनकी निर्मलता, हँसमुखपन, जबानपर काबू, मनपर नियंत्रण (और) निष्कपट व्यवहार यही मनकी तपस्या कही जाती है । १४।१५।१६।

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत्रिविधं नरैः ।
 अफलाकांक्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥१७॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दंभेन चैव यत् ।
क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमध्रुवम् ॥१८॥
मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्मादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥१९॥

पहले दर्जेकी श्रद्धासे फलाकांक्षारहित, मनको एकाग्र किये हुए मनुष्योंके द्वारा किये गये उन तीनों ही प्रकारके तपोंको सात्त्विक कहते हैं । मौखिक बड़ाई, इज्जत और पूजाके लिये और दंभसे भी जो तप किया जाता है, उस क्षणभंगुर और अनिश्चित फलवाले तप को यहाँ राजस कहा है । जो तप नासमझीसे ऊँटकी पकड़की तरह हठात् अपनेको (बेवल्) पीड़ा देके ही या ओरेके विनाशके लिये किया जाता है उसे तामस कहा है । १७।१८।१९।

दांतव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥२०॥
यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥२१॥
अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २॥

देना चाहिये ऐसा समझके ही जो दान, उपकारके बदलेमें न होके (जरूरतकी) जगह (जरूरतके) समय दानके योग्यको ही दिया जाता है उसी दानको सात्त्विक माना है । जो दान उपकारके बदलेमें या किसी प्रयोजनसे बहुत रो-ग्राके दिया जाता है उस दानको राजस वक्ष है । जो दान बिना जरूरतके और इसी-लिये अनिश्चित) देश, काल और पात्रमें बिना सत्कारके ही तिस्कारपूर्वक दिया जाता है उसे तामस कहा है । २०।२१।२२।

आगे बढ़नेके पूर्व यज्ञ, तप और दानके सम्बन्धमें दो-एक बातें कह देनी हैं । यह तो मोटी बात है कि दानके लिये देश, काल, पात्रका होना जरूरी है । देशसे मतलब खामखा काशी, आयोध्या आदि तीर्थोंसे, कालसे मतलब ग्रहण आदिसे ही और पात्रसे अभिप्राय ब्राह्मण, साधु आदिमें ही नहीं है । जहाँ पानी, औषधालय, स्कूल आदिके बिना बहुत हर्ज हो वहींपर कूअ, तालाब, अस्पताल, स्कूल आदि बना देना देशमें दान हुआ । इसी तरह जाड़ेके दिनोंमें या अकाल वगैरहके समय भूखे-नंगोंको वस्त्र, अन्नादि देना कालका दान हो गया । अगर हमारे पास एक ही सेर अन्न है जिसे लेनेको एक ओर दो-चार भूखे और दूसरी ओर साधु-फकीर या पुजारीके नामपर मुश्चंड लोग खड़े हैं, तो दानके पात्र वहाँ भूखे ही होंगे, न कि चंड-मुश्चंड लोग । सारांश, जहाँ जिस समय जिन लोगोंको कुछ

भी देनेसे अधिकसे अधिक लाभ समाजका या व्यक्तियोंका हो वही दान देश, काल, पात्रका दान है ।

लेकिन इन यज्ञादिके बारेमें जो असल बात विचारनेकी है वह तो दूसरी ही है । पहले श्रद्धाको सात्त्विक, राजस, तामस तीन प्रकारका कहा है । मगर जब नमूनेके लिये यहाँ यज्ञादिको दिखाने लगे तो कहीं तो श्रद्धाका नाम केवल सात्त्विकमें ही लिया है, जैसा कि बीचमें तपमें स्पष्ट ही देखा जाता है और कहीं—यज्ञ तथा दानमें—वह भी नहीं किया है । बल्कि उसकी जगह यज्ञमें शास्त्रीय विधिका ही नाम लिया गया है । इसीके साथ यह भी देखा जाता है कि सात्त्विक तथा राजस यज्ञोंको छोड़ केवल तामसमें ही यह कह दिया कि वह श्रद्धासे रहित होता है और शास्त्रीय विधिसे हीन भी । इससे दो बातें झलक जाती हैं । एक तो यह कि शास्त्रीय विधि और श्रद्धा साथ चलती हैं; हालांकि अर्जुनका प्रश्न इससे विपरीत है । वह तो यही मानके है कि शास्त्रीय विधि न होके भी श्रद्धा हो सकती है । दूसरी यह कि तामस कर्मोंसे श्रद्धा होती ही नहीं । इसीको दूसरे शब्दोंमें कह सकते हैं कि तामसी श्रद्धा होती ही नहीं । मगर यह भी पूर्वके उस कथनके विपरीत है कि श्रद्धा तीन तरहकी होती है ।

दानकी भी यह हालत है कि न तो उसमें श्रद्धाका ही उल्लेख है और न विधिका ही ! इस तरह तपमें भी जब सात्त्विकको श्रद्धापूर्वक कहके शेष दोमें चुप्पी मारते हैं तो यह खामखा हो आता है, कि राजस और तामस तपमें श्रद्धा होती ही नहीं । विपरीत इसके जब तामस यज्ञको ही श्रद्धाके बिना किया गया कहते हैं तो प्रकाण्ड विचार हो आता है कि हो न हो सात्त्विक तथा राजस यज्ञोंमें श्रद्धा जरूर होती है । मगर अगर वहाँ होती है तो तपमें भी क्यों नहीं, यह प्रश्न अनायास उठा खड़ा होता है । इस प्रकार सबोंका विचार करनेसे अजीब घपला दीखता है, गड़बड़ मालूम पड़ती है । जब इसीके साथ 'ॐ तत्सदिति' (२३-२७) आदि पाँच श्लोकोंको इसके बाद ही पढ़ते हैं तो यह खयाल होता है कि श्रद्धाके साथ ही 'ॐ तत्सत्' इस छोटे मंत्रका उच्चारण भी हर कर्ममें जरूरी हो जाता है । इस तरह श्रद्धाकी छातीपर शास्त्रीय विधि खामखा बैठी-बैठाईसी दीखती है । लेकिन तब तो अर्जुनके प्रश्नका उत्तर ठीक-ठीक मिलता नहीं । विपरीत इसके जब आखिरी या २८वाँ श्लोक देखते हैं तो कुछ उलटी ही समां नजर आती है । वह तो बेलाग कहता है कि चाहे शास्त्रीय विधि हो या न हो । मगर यदि श्रद्धा न हो तो सब किया-कराया चौपट ! इस प्रकार एक विचित्र गोलमालसा हो गया है और किसी बातकी सफाई मालूम पड़ती ही नहीं ।

इसी सिलसिलेमें एक बात और भी पाई जाती है । जो यज्ञ और तप दंभपूर्वक या महज दिखावटी होते हैं उन्हें राजस कहा है । दोनों हीमें दंभ शब्द

पाया जाता है। मगर यदि पाँचवें तथा छठें श्लोकोंको देखें तो दंभपूर्वक किया गया तप आसुरी माना गया है। उसीको शास्त्रविधि-शून्य भी कहा है। सात्त्विक, राजस, तामस कर्मोंसे उसे जुदा भी माना है, जैसा कि प्रसंग देखनेसे ही स्पष्ट हो जाता है। उसके विपरीत यहाँ ये दोनों एक तो राजस हो गये। दूसरे शास्त्रीय विधिके बाहर हैं यह तो लिखा गया ही है। बल्कि तामस यज्ञको विधिहीन कहनेसे ही यह राजस विधि-युक्त अर्थात् सिद्ध हो जाता है। उसीका साथी तप भी वैसा ही माना जाना चाहिये। सोलहवें अध्यायमें यह भी देखी चुके हैं कि दंभवाले यज्ञोंको आसुरी कहा है। इस तरह पूर्वापर-विरोधक आ जानेसे और भी दिक्कत पैदा हो गई है।

लेकिन दरअसल बात ऐसी है नहीं। इसका सबसे बड़ा प्रमाण यही है कि जब उपसंहार या अन्तमें श्रद्धारहित यज्ञ, तप, दानोंका—क्योंकि हुत या हवन तो यज्ञमें ही आ जाता है—नाम लेके स्पष्ट ही उन्हें चौपट बताया है, तो इससे निर्विवाद हो जाता है कि उससे पहले सर्वथा श्रद्धाशून्य कर्मोंका जिक्र हई नहीं। क्योंकि यह तो सामान्य रूपसे सभी प्रकारके ही यज्ञों, दानों, तपोंके बारेमें कहना है। फिर बीचमें किसी एकाधका नाम लेनेका क्या मौका? वह तो व्यर्थ ही ठहरा न? उसको जरूरत तो वहाँ है नहीं। उससे काम भी तो नहीं निकलता और अन्ततोगत्वा सभी कर्मोंके बारेमें “अश्रद्धयाहुतं दत्तं” का कहना जरूरी होई जाता है। ऐसी दशामें यदि कहीं-कहीं अश्रद्धा आ गई है तो उसका आशय कदापि यह नहीं है कि उनमें श्रद्धाका सर्वथा या बिल्कुल ही अभाव है! किन्तु केवल यही कि श्रद्धा अधरी है, कच्ची है। जब भोजनमें नमक कम हो तो कभी-कभी कह बैठते हैं कि इसमें तो नमक हई नहीं। इसी तरह कहा जाता है कि आज तो हवा कतई हई नहीं। मगर हवा न रहे, यह तो सम्भव नहीं। इसलिये उसके मानी यही होते हैं कि कम है, बहुत थोड़ी है। यही बात यहाँ भी समझिये। पूरी श्रद्धा होनेपर सात्त्विक, उममें कमी होनेपर राजस और नाममात्रकी श्रद्धा या बहुत कम होनेपर तामस यही मतलब होता है। मगर जहाँ श्रद्धा कतई हई नहीं वही आसुरी है। यही बात अन्तमें और ५, ६ श्लोकमें भी कही गई है।

असलमें देवी और आसुरीके अलावे तीसरा दल तो हई नहीं। इसीलिये राजस यज्ञ और तपमे जो दंभ आया है उससे इस अध्यायके और सोलहवेंके भी आसुरी स्वभावका मेल हो जाना उचित ही है। हमने यह बात पहले कह भी दी है। मगर यह बात हमेशा याद रखनेकी है कि आसुरी कहने और राजस, तामस श्रद्धाका नाम लेनेसे यह कभी नहीं मानना होगा कि राजस, और तामस यज्ञादि

करनेवाले श्रद्धाशून्य हैं। इसीलिये “अश्रद्धया हुतं दत्तं” वालेमें ही उसकी गिर्नती है। इसीलिये, ५, ६ श्लोकोंमें जो दंभ आया है वही यज्ञ तथा तपमें भी आ गया है, जिससे ये तीनों एक ही हो जाते हैं—इनमें जरा भी फर्क नहीं है, यह समझना भी भूल है। ५, ६ श्लोकोंकी बात दूसरी है, निराली है और वही मिल जाती है ‘अश्रद्धया हुतं दत्तं’के साथ; न कि यज्ञ और तपके राजस तामस आदि भेद मिलते हैं। दंभ शब्दके बारेमें तो कही चुके हैं कि क्यों आया है। ५, ६ श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है वह केवल अश्रद्धाकी निन्दाके ही लिये। न कि यहाँ उसका कोई खास प्रयोजन है। क्योंकि उसमें केवल तपकी बात आती है। श्रद्धाशून्य अन्तवाले श्लोकमें यज्ञ, तप, दान तीनोंकी ही चोपट बताया है। ऐसी दशामें यदि सिर्फ निन्दा ही प्रयोजन न होके किसी खास बातका प्रतिपादन मतलब होता तो उसकी जरूरत ही क्या थी? वह तो बेकार हो जाना है। इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि पूर्ण श्रद्धा होनेपर सभी कर्म सात्त्विक हो जाते हैं, फिर चाहे वह यक्ष-राक्षसोंकी पूजा हो या भूत-प्रेतों की। यह बात हम पहले “येप्यन्यदेवृता-भयता.” (१।२३-२५) आदिमें अच्छी तरह बता भी चुके हैं। अगर फिर भी वैसे कर्मोंमें कसर रह जाती है या उन्हें तामस और राजस कहते हैं तो केवल इसीलिये कि वह रास्ता, वह समझ, उन कर्मोंके करनेको सारी बुनियाद ही गलत है। यही बात “न तु माभभिजानन्ति” (१।२४) में कही जा चुकी है।

जो यह कहा गया है कि सात्त्विक यज्ञ और दानमें श्रद्धा नहीं पाई जाती है, उसका उत्तर साफ है। जब वह सात्त्विक तपमें लिखी है तो शेष दोमें भी उसे समझ लेना ही होगा। इसमें कोई विशेष युक्तिकी जरूरत है नहीं। सभी सात्त्विकोंकी एकसी बात है न? यह भी तो देखने ही है कि तीनोंके बारेमें फलाकांक्षा या बदलेके उपकारका खयाल करके ही करनेको लिखा है। बल्कि यज्ञ और तपमें तो “अफलाकाक्षिभिः” यही शब्द दोनों जगह है और जब एक जगह ‘श्रद्धया’ से उसका सम्बन्ध है तो दूसरी जगह भी उसे मान लेना आसान है, अर्थ-सिद्ध है। असलमें तो प्रयोजन या फलकी इच्छाका न होना ही पूर्ण श्रद्धाकी पक्की निशानी है। ये दोनों साथ ही चलनेवाली हैं। इसीलिये जहाँ श्रद्धामें कमी हुई कि फलाकांक्षा, उपकारका खयाल, दंभ आदि धीरे-धीरे घुसने लगे। इसलिये यदि तपमें श्रद्धा कही भी गई है तो उसकी खास जरूरत नहीं है। फिर भी कहीं लोग ऐसा न समझ बैठें कि श्रद्धाके बिना भी सात्त्विक कर्म होते हैं, इसीलिये बीचमें ‘श्रद्धया’ लिख दिया, जो पहलेवाले यज्ञमें और बादवाले दानमें भी माना जायगा। श्रद्धा न कहके जो शास्त्रविधि कही गई है वह भी श्रद्धाका सूचक ही है। पूरी शास्त्रविधिमें तो पूर्ण श्रद्धा रहेगी ही। उसके बिना तो शास्त्रविधि

कभी पूरी होई नहीं सकती, यह पक्की बात है। प्राचीन विद्वानों और ऋषि-मुनियोंने यही माना भी है।

अबकेवल एक ही बात रह जाती है और वह यह कि इसके बादके पाँच श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है वह भी जो शास्त्रकी विधि ही है न ? किन्तु उसकी जरूरत यहाँ क्या थी जब कि श्रद्धाकी बात आई गई है ? ऐसा प्रश्न किया जाता है सही। फिर भी शास्त्रविधिके उल्लेखका जो प्रयोजन अभी कहा है उसके बाद तो इसकी भी गुंजाइश नहीं रह जाती है। परन्तु यहाँ कुछ खास बात है। बात यों है कि जो लोग शास्त्रीय विधिको जनसाधारणकी पहुँचके बाहरकी चीज मानते हैं और इसीलिये उसे हीवा समझते हैं उनका भी तो खयाल गीताको करना ही है। गीताधर्म तो सर्वसाधारणके ही लिये है, खासकर यह श्रद्धवाली बात। इसलिये इस महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर गीताका ध्यान जाना अनिवार्य है। और उसी ध्यानके परिणामस्वरूप ये पाँच श्लोक हैं।

जो लोग यह समझते हैं कि शास्त्रीय विधि बहुत बड़ा जाल और पैवारा है और इसलिये उससे और उसके नामसे ही बुरी तरह घबराते हैं उन्हें गीताका कहना है कि तुम नाहक ही ऐसा समझके घबराते हो। देखो न, ब्रह्मवादी और मोक्षकांक्षी लोग भी इस शास्त्रीय विधिको कितनी आसान मानते हैं ? जो कर्म यज्ञार्थ या भगवदर्पण होते हैं उन्हें भी किस आसानीसे शास्त्रीय विधिसे किया जा सकता है ! फिर घबरानेका क्या सवाल ? एक अकार, तत् या सैत् शब्द—तीनोंमें हरेक—ही ऐसा है कि इसके उच्चारण मात्रमे शास्त्रविधि पूर्ण हो जाती है और अगर तीनोंको मिलाके अस्तत्सत् कह दिया तब तो कहना ही क्या ? इन पाँच श्लोकोंका यही आशय है और जब ब्रह्मवेत्ता, मोक्षके इच्छुक या उत्तमोत्तम कर्मोंके करनेवाले ही ऐसा करते हैं तो इसे शास्त्रीय विधि न कहें तो और कहें क्या ? आगे “विधानोक्ताः” शब्द आया भी है। इम तरह गीताने सर्वसाधारणके लिये—उनके भी लिये जो वेद-वेदांग जान पाते नहीं और ऐसे ही लोग ज्यादा हैं—भो शास्त्रीय विधि सुलभ कर दी। हाँ, जो वेद-शास्त्रके ज्ञाता हैं वह तो खामखा लम्बी चौड़ी विधि करेंगे ही। किन्तु गीताको उनकी कुछ ज्यादा पक्की है भी नहीं। जब ब्राह्मणों, वेदों तथा यज्ञोंकी उत्पत्ति इन्हीं तीन शब्दोंका उच्चारण करके ही हुई तो फिर इनकी महत्ताका क्या कहना ? यज्ञादि कर्मोंके आधार तो वेद और ब्राह्मण ही हैं और जब वही और खुद यज्ञ भी इन्हीं शब्दोंके उच्चारण-पूर्वक ही प्रकट हुए तब और बचता ही है क्या ?

श्रद्धाके बाद और ‘अश्रद्धयाहुतं’के पहले इन पाँच श्लोकोंकी बातोंका दूसरा-

मतलब होई नहीं सकता। शुरूसे ही शास्त्रविधिका प्रश्न उठा भी है। फिर भी इस अध्यायमें श्रद्धाकी ही प्रधानता है और वही इसका विषय भी है। इसीलिये श्रद्धाके बाद ही शास्त्रोय विधान पर अपनी दृष्टिसे प्रकाश डाल देना आवश्यक भी था। इसमें एक बात और भी है। ॐतत्सत्का उच्चारण और प्रयोग तो श्रद्धाके बिना होई नहीं सकता। जिन्हें इसमें या ऐसे कर्मोंमें पूरा विश्वास नहीं, निश्चय नहीं है वह भला ॐतत्सत्का नाम भी क्यों लेने जायेंगे? इस तरह गीताने हम बहाने ही श्रद्धाकी भी जाँच कर ली। नहीं तो इसके नाम पर प्रबंचना और ठगीका होना आसान था। इससे यह भी होगा कि श्रद्धामें अगर जरा भी कट्टकसर होगी या वह पूरी न होगी, तो इस उच्चारणसे पूर्ण हो जायगी। क्योंकि यह तो उसका राजमार्ग ही है। शुरूमें ही हमने जो कहा था कि श्रद्धा आसान नहीं है वह सबमे पाई जाती है नहीं और उसका सम्पादन जरूरी है, वह जरूरत भी इसमें पूरी होती है। इस तरह एक ही तीरसे कई शिकार हो जाते हैं।

आगे जो यह लिखा है कि ॐ, तत् और सत् ये तीनों ब्रह्मके नाम तथा ब्रह्मवाचक शब्द माने जाते हैं उसमें तो खुद गीता ही साक्षी है। “ॐमित्येकाक्षरं ब्रह्म” (८।१३) तथा “प्रणवः सर्व” (७।८)में ॐको ब्रह्म कहीं दिया है। इसी प्रकार “तद्बुद्धयस्तदात्मानः” (५।१७) आदिमें जिस ज्ञानको तत् कहा है वह आत्मा-ब्रह्म स्वरूप ही है और इस श्लोकमें उसीकी संभावना है। ऐसा और भी आया है। यो तो बारबार ब्रह्मको सत् कहा ही है। लेकिन “न तदस्ति विना यत्स्यात्” (१०।३९)में स्पष्ट ही ब्रह्मकी सत्ता सर्वत्र मानी गई है। उपनिषदोंमें भी “ॐमितिब्रह्म” (तैत्ति० १।७), ‘तत्त्वमसि श्वेतकेतो’ (छान्दो० ६।८-१६) तथा ‘मदेव साम्येद्मग्र’ (६।२।१) आदिमें यही बात पाई जाती है।

ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥२३॥

ॐ, तत् सत् यही तीन नाम ब्रह्मके माने गये हैं और सृष्टिके आरंभमें इन्हीं तीनों (के उच्चारण)से ब्राह्मण, वेद और यज्ञ बने (भी) ॥२३॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः।

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाक्षिभिः ॥२५॥

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥

इसीलिये ॐका उच्चारण करके ही ब्रह्मवृद्धियोंकी शास्त्रीय-विधिविहित यज्ञ, दान, तप आदि क्रियायें हमेशा हुआ करती हैं । (इसी तरह) मोक्षकी इच्छावाले फलका खयाल न करके अनेक प्रकारकी यज्ञ, दान, तप रूपी क्रियायें तद्का उच्चारण करके ही करते हैं । हे पार्थ, किसी चीजके अस्तित्वके लिये तथा अच्छा हो जानेके लिये भी सत् शब्द बोला जाता है । श्रेष्ठ कर्मोंमें भी सत् शब्दका प्रयोग होता ही है । यज्ञ, तप और दानमें जो निष्ठा एवं दत्तचित्तता होती है उसे भी सत् कहते हैं । यज्ञार्थ या ब्रह्मके लिये जो भी कर्म हो सत् ही कहा जाता है । २४।२५।२६।२७।

यहाँ यज्ञ, दान, तपका उल्लेख उदाहरण-स्वरूप ही है, जैसा कि पहले भी तीनका ही नाम आया है । यही प्रधान कर्म है भी । मगर तात्पर्य सभी कर्मोंसे है । यह तो सभी जानते हैं कि दान आदि क्रियाओं और उत्तम कर्मोंको सत्कर्म कहते हैं । यज्ञादि करनेवालोंको भी कहते हैं कि आप तो अच्छा कर्म, सत्कर्म, समीचीन कर्म करते हैं, ठीक करते हैं । उसीसे यहाँ मतलब है ।

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नौ इह ॥२८॥

(विपरीत इसके) जो हवन, दान, तप आदि श्रद्धासे नहीं किया जाता है वह असत् कहा जाता है । (इसीलिये) न तो वह मरनेपर ही किसी कामका होता है और न यही पर ॥२८॥

यहाँ यज्ञकी ही जगह हुत या हवन आया है । श्रद्धाशून्य कर्मोंको असत् कह देनेसे बिल्कुल ही साफ हो जाता है कि ॐ तत्सत्का श्रद्धासे ही सम्बन्ध है । फलतः श्रद्धाके बिना ये किसी भी कर्ममें बोले जा सकते नहीं । श्रद्धाके हटते ही वह कर्म असत् जो हो जायगा । फिर उसमें सत् शब्दके प्रयोगका अर्थ क्या होगा ? यह तो उलटी बात हो जायगी न ? इस प्रकार सिद्ध हो जाता है कि अथसे इति तक इम अध्याय पर श्रद्धाकी छाप लगी हुई है । फिर चाहे वह सात्त्विक हो, राजस हो या तामस । इसीलिये समाप्ति-सूचक संकल्प वाक्यमें भी “श्रद्धात्रय-विभागयोगः” लिखा है । यहाँ जो विभाग शब्द है वह भी महत्त्वपूर्ण है और बताता है कि तीन गुणोंके बीचमें संसारके विभागकी ही तरह उन सभी कर्मोंका, जिनकी गणना गीता करती है, तीन श्रद्धाओंके बीच बँटवारा ही गया है । वहाँ भी “गुणत्रयविभागयोगः” ऐसा ही लिखा गया है । हमने जो कुछ

अब तक कहा है वह भी यही है । बेशक, इस अध्यायमे कर्तव्याकर्तव्यका एक निराली, और गीताकी अपनी, कसौटी कही गई है जिसपर काफी प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है । यहाँ उससे ज्यादा लिखनेका मौका है नहीं । लेकिन अभी इस सम्बन्धमें बहुत कुछ कहना जरूरी है, जो आगेके लिये ही छोड़ दिया जाना ठीक है ।

इति श्रु० श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम सप्तदशोऽध्यायः ॥१७॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका गुणत्रय-
विभागयोग नामक सत्रहवाँ अध्याय यही है ।



अठारहवाँ अध्याय

पीछेके सत्रह अध्यायोंमें ही गीताके सभी विषयोंका आद्योपान्त निरूपण हो गया। अब कुछ भी कहना बाकी न रहा। इसीलिये कृष्णको भी स्वयं आगे कुछ भी कहनेकी आवश्यकता नहीं प्रतीत हुई। इसीलिये अर्जुनके प्रश्नके उत्तरमें ही बची-खुची बातें कहते हुए, या यों कहिये कि कही हुई बातोंको ही दुहराते एवं शब्दान्तरसे उनका स्पष्टीकरण करते हुए, उनने सबोंका उपसंहार इस अध्यायमें किया। यदि गौरसे देखा जाय तो इस अध्यायमें न तो कोई नई बात ही कही गई है और न किसी बातको कोई ऐसा रूप ही दिया गया है जो पहले दिया गया न रहा हो, या जो बिलकुल ही नया हो। त्यागका व्योरा, कर्ता, बुद्धि आदि की त्रिविधता, वर्णोंके स्वाभाविक कर्म आदिमें एक भी बात नई नहीं है और न यहाँ किसीको नया रूप ही मिला है। या तो गीताके बाहर ही ये बातें प्रचलित रही हैं या, ऐसा न होने पर भी, गीतामें ही पहले आ गई हैं। जो लोग इससे पहलेके अध्यायोंको ध्यानसे पढ़ गये हैं उन्हें यह बात साफ मालूम होती है। त्यागके बारेमें कई मत कह देना यह गीताकी बात न भी हो तो कोई नई तो है नहीं। इसकी बुनियादी चीजें, जिन्हें फलेच्छा और आसक्ति का त्याग कहते हैं, पहले जानें बीसियों बार कही जा चुकी हैं। सात्त्विकादि तीन विभाग तो चौदहवेंमें और सत्रहवेंमें भी आया ही है। कुछ चुने-चुनाये और भी दृष्टान्त देनेसे ही नवीनता आ जाती नहीं। आत्माका अकर्तृत्व और गुणोंका कर्तृत्व भी पहले आई चुका है। सो भी अच्छी तरह। इस तरह प्रारंभके चौवालीस श्लोकों तक पहुँच जाते हैं।

उसके बादके पूरे २२ श्लोकोंमें कुछमें जो स्वधर्मानुष्ठानकी महत्ता बताई गई है और उसीके द्वारा कल्याणकी बात कही गई है वह भी पहले खूब ही आई है। फिर संन्यास यानी स्वरूपतः कर्मोंके त्यागकी बात जरूरी बताके जिसके लिये वह जरूरी है उस समाधि या ध्यानका भी वर्णन कुछ श्लोकोंमें किया है। अनन्तर उसी समदर्शनका वर्णन किया है जिसका बारबार वर्णन आता रहा है। उन्नीमें ज्ञानीभक्त नामक चौथे भक्तका भी जिक्र है। जो लोग ज्ञानके बाद भगवानमें ही कर्मोंको छोड़के लोकसंग्रहके काम करते हैं उनका वर्णन करके हठके साथ उलट-पलट करने या बातें न माननेसे अर्जुनको रोका समझाया है। यह भी कहा है कि यकीन रखो, तुम्हें प्रिय समझके ही यह उपदेश दे रहा हूँ; न कि इसमें जेरा कुछ दूसरा भी मतलब है। फिर भी आँखे मूँदके कुछ भी करनेको नहीं

कहता । करो, मगर खूब सोच समझके ! अन्धपरम्परा अच्छी नहीं है । अन्तमें ६६वें श्लोकमें संन्यास यानी कर्मोंके स्वरूपतः त्यागनेका, जिसके बारेमें अर्जुनका प्रश्न था, वर्णन कर दिया है । इस तरह गीतोपदेश पूरा किया है । अन्तमें ऐसा कहनेका मौका भी इसीलिये आ गया है कि आत्मामें मनको हर तरहसे बांध देनेका जो अन्तिम उपदेश अर्जुनको दिया है वह तबतक संभव नहीं जबतक नित्य-नैमित्तिक या नियत धर्मकर्मोंसे छुट्टी न ली जाय ? इसके बादसे अन्ततक गीतोपदेशके नियम, शिष्टाचार और परम्परा आदिका ही वर्णन है । अन्तमें कृष्णने पूछा है कि बातें समझमें आईं या नहीं ? इसपर अर्जुनने उत्तर दिया है कि हाँ, सब समझ गया और आपकी बातें मानूँगा । इसके बादके पाँच श्लोक तो संजयकी उस समयकी मनोवृत्तिकी विचित्रता बतानेके साथ ही कोन जीतेगा, कौन हारेगा यही बातें कहते हैं । एक श्लोक कृष्णके उस निराले तथा अलौकिक स्वरूपकी याद दिलाता है जो अर्जुनको उपदेश देनेके समय था और जिसका वर्णन हमने पहले ही अच्छी तरह कर दिया है । अब इनमें नई बात कौनसी आ गई है जिसके पीछे माथापच्ची की जाय ?

यही वजह है कि अर्जुनने आरम्भमें प्रश्न भी नहीं किया । उसने तो केवल इच्छा जाहिर की । सो भी संन्यास या त्यागका न तो अर्थ ही जाननेके लिये है और न उनके लक्षण हो । दोनों शब्दोंके अर्थ तो एक ही हैं यह पहले ही बता चुके हैं । यह भी दिखा चुके हैं प्रश्नके बाद दोनों शब्द यहाँ भी एक ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं । लक्षणकी भी बात नहीं है । क्योंकि यहाँ लक्षण न कहके त्यागके बारेमें नाना मत हो बताये गये हैं । इसे लक्षण तो कहते नहीं । चार मतोंके सिवाय कृष्णने जो अपना मत कहा है वह भी न तो नया है और न लक्षण ही है । किन्तु केवल कर्त्तव्यताकी बात ही उसमें है । असलमें ज्ञानके अलावे गीताकी तो दोई खास बातें हैं । उनमें एकको कर्मोंका संन्यास या स्वरूपतः त्याग कहते हैं तथा दूसरेको साधारणतः केवल 'त्याग' कहते हैं । मगर है ये दोनों कठिन तथा विवादप्रस्त । इसीलिये पहले बारबार इनका जिक्र आया है । संन्यासका तो आया ही है । त्यागका भी "संगं त्यक्त्वा घनंजय" (२।४८), "त्यक्त्वा कर्मफलासंगं" (४।२०) "संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये" (५।११), "युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा" (५।१२) तथा अन्तमें "सर्वकर्मफलत्यागं" (१२।११) आदिमें जिक्र आया है । इसलिये अन्तमें अर्जुन यही जानना चाहता है कि जब ये दोनों इतने विलक्षण हैं, गहन हैं, और "कवयोऽप्यत्रमोहिताः" (४।१६) में यह भी कहा गया है कि बड़ेसे बड़े चोटीके विद्वान भी इनके बारेमें घपलेमें पड़ जाते हैं, तो इन दोनोंकी अलग-अलग हकीकत, असलियत या तत्त्व क्या है । उसके कहनेका यही मतलब है

कि इनके बारेमें जो भी विभिन्न विचार हों उन्हें जरा सफाई और विस्तारके साथ कह दीजिये, ताकि सभी बातें जान लूँ । इसीलिये त्यागके ही बारेमें पहले पाँच तरहके विचार कृष्णने दिखाये हैं—चार दूसरोंके और एक अपना । संन्यासके बारेमें जो ऐसे अनेक विचार हैं नहीं । इसीलिये अर्जुनके शब्दोंमें पहले आनेपर भी कृष्णके शब्दोंमें वह पीछे आया है । उसके बारेमें केवल यही बात विस्तारसे कहनेकी थी कि उसका मौका कब और कैसे आता है । यही उनने बताई भी है । वह अन्तिम चीज भी तो है । इसलिये अन्तमें ही उसे कहना उचित भी था । कुछ लोग नादानोंसे कर्मोंको हर हालतमें छोड़ देना ही संन्यास समझते हैं । उससे निराली ही चीज संन्यास है, यह भी बात संन्यासका तत्त्व बतानेसे मालूम हो गई है । नहीं तो मालूम हो न पाती । इसीलिये जो लोग संन्यासके सम्बन्धकी जिज्ञासाका उत्तर पहले ही मान लेते हैं वह मेरे जानते भूलते हैं । क्योंकि उनके मनसे तो पीछे संन्यासका जिक्र निरर्थक हो जाता है ।

इसी अभिप्रायसे ही—

अर्जुन उवाच

संन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।

त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥१॥

अर्जुनने कहा (कि) हे महाबाहो, हे हृषीकेश, हे केशिनाशक, संन्यास और त्याग दोनों हीकी अलग-अलग हकीकत जानना चाहता हूँ । १।

श्रीभगवानुवाच

काम्याणां कर्मणां न्यासं संन्यासं कवयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः ॥२॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥३॥

श्रीभगवानने कहा (कि) (कुछ) विद्वान सकाम कर्मोंके त्यागको ही त्याग मानते हैं, (दूसरे) विवेकी जन सभी कर्मोंके फलोंके त्यागको ही त्याग कहते हैं, कोई-कोई मनीषी—मननशील पुरुष—कहते हैं कि कर्ममात्रका ही त्याग करना चाहिये जैसे बुराईका त्याग किया जाता है । और चौथे दलवाले कहते हैं कि यज्ञ, दान और तप जैसे कर्मोंको छोड़ना चाहिये ही नहीं । २।३।

यहाँ चार स्वतंत्र मत बताये गये हैं और चारोंका ताल्लुक त्यागसे ही है । अपना पाँचवाँ मत कृष्ण आगे बताते हैं । इनमें तीसरा ही मत ऐसा है जो कर्मोंका त्याग हर हालतमें हमेशा मानता है और कहता है कि जैसे दोषका त्याग हमेशा

हर हालतमें करते हैं वैसे ही कर्मका भी होना चाहिये। यहाँ 'दोषवत्' का अर्थ है दोषकी तरह ही। दोषवत्का अर्थ दोषवाला भी होता है। इस तरह यह अर्थ होगा कि कर्म तो दोषवाला हुई। इसीसे उसे छोड़ ही देना ठीक है। मगर कर्मका यह स्वरूपतः त्याग संन्यास नहीं है यही गीताका मत है। वह मानती है कि ऐसा न करके केवल ममाधिके पहले ही उसे त्यागनेको संन्यास कहते हैं। यही बात 'सर्वधर्मान् परित्यज्य' में आगे लिखी गई है। पूर्ण ज्ञानके परिपाकके हो जानेपर मस्तीकी दशा में भी कर्मोंका त्याग स्वरूपतः हो जाता है ऐसा गीताका मान्य है, जैसा कि "यस्त्वात्मरतिरेव स्यात्" (३।१७) में स्पष्ट है। मगर हर हालतमें कर्मोंका त्याग न तो उसे मान्य है और न संभव, जैसा कि "नहि कश्चित्" (३।५) में स्पष्ट है।

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम।

त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥४॥

हे भरतश्रेष्ठ, हे पुरुषगिह, उम त्यागके बारेमें मेरा निश्चय भी सुन लो। क्योंकि त्याग तीन तरहके होते हैं ॥४॥

इस श्लोकके उत्तरार्द्धका यह भी आशय हो सकता है कि 'क्योंकि त्यागके बारेमें तीन बातें कही जा सकनेके कारण वह तीन ढंगसे जौनने योग्य है।' इनमें पहली बात वह है जो पांचवें श्लोकके पूर्वार्द्धमें आई है कि यज्ञ, दान, तपको न छोड़के करना ही चाहिये। दूसरी उत्तरार्द्धमें पहले कथनके हेतुके रूपमें ही आई है कि ये यज्ञादि मनीषियोंको भी पवित्र करनेवाले हैं। इसीलिये इन्हें करना ही चाहिये। तीसरी बात छठे श्लोकमें है कि आमक्ति और फल दोनों ही छोड़के इन्हें करना चाहिये। इस प्रकार तीन बातें हो गईं। सारांश रूपमें पहली यह कि यज्ञ, दान तपका कभी न छोड़े। दूसरी यह कि उन्हें जरूर करें; क्योंकि यह पवित्र करनेवाले हैं। तीसरी यह कि इनके करनेमें भी कर्मको आमक्ति और फलको इच्छाको छोड़ ही देना होगा। यही तीन तरहकी बातें त्यागको लेकर हो गईं।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कायमेव च।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥५॥

एतान्यपि तु कर्माणि संगं त्यक्त्वा फलानि च।

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥६॥

यज्ञ, दान, तप इन कर्मोंको (कभी) नहीं छोड़ना, (किन्तु) अवश्य ही करना चाहिये। (क्योंकि) यज्ञ, दान तप ये मनीषियोंको भी पवित्र करते हैं।

(फिर औरोंका क्या कहना ?) (लेकिन) इन कर्मोंको भी, इनमें आसक्ति और फलेच्छाको छोड़के ही, करना चाहिये, यही मेरा निश्चित उत्तम मत है । ५।६।

चौथे श्लोकमें जो सीधा-सादा अर्थ करके त्यागके तीन प्रकार कहे हैं वह ये हैं—

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥७॥
दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥८॥
कार्यामित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।
संगं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥९॥

जो कर्म जिभुके लिये तय कर दिया गया है उसका त्याग तो उचित नहीं (और अगर) मोहसे उमका त्याग (कर दिया गया) तो वह तामस (त्याग) कहा जाता है । शरीरके कष्टके भयसे दुःखदायी समझके ही कर्मका त्याग जो करता है वह (इस तरह) राजस त्याग करके त्यागका फल हर्गिज नहीं पाता । हे अर्जुन, कर्त्तव्य समझके ही आसक्ति एवं फलके त्यागपूर्वक जो निश्चित कर्म किया जाता है वही सात्त्विक त्याग माना जाता है । ७।८।९।

आगेके तीन श्लोक इस सात्त्विक त्यागकी रीति और आकार बतानेके साथ ही उसके कारण और परिणाम भी कहते हैं । ये तीनों बातें क्रमशः तीन श्लोकोंमें पाई जाती हैं ।

न द्वेष्टद्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावो छिन्नसंशयः ॥१०॥
न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥११॥
अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१२॥

संशयरहित विवेकी सात्त्विक त्यागी न तो बुरे कर्मसे द्वेष करता है (और) न अच्छेमें आमन्न हो जाता है । जब कि देहधारीके लिये सभी कर्मोंका त्याग करना संभव ही नहीं है, तो जो केवल कर्मके फलका त्याग करता है वही (सात्त्विक) त्यागी कहा जाता है । बुरा, भला और मिश्रित यह तीन तरहका कर्मफल मरनेके बाद सात्त्विक त्याग न करनेवालोंको ही मिलता है; न कि त्यागियोंको भी कहीं (मिलता है) । १०।११।१२॥

पतंजलिने योगदर्शनमें लिखा है कि साधारण मनुष्योंके कर्म तीन प्रकारके

होते हैं, जिन्हें शुक्ल, कृष्ण और शुक्ल-कृष्ण या मिश्रित कहते हैं। इन्हींको भले, बुरे और मिले हुए भी कहते हैं। इनके फल भी क्रमशः भले, बुरे और मिश्रित ही होते हैं। इन्हींको इष्ट, अनिष्ट और मिश्र इस आखिरी श्लोकमें कहा है। इसके विपरीत योगियोंका कर्म चौथे प्रकारका होता है, जिसे अशुक्ल-कृष्ण कहते हैं। इसका अर्थ है—न भला, न बुरा। 'कर्माशुक्ल कृष्णं योगिनस्त्रिविधनि-तरेषाम्' (४।७) योगसूत्र और उसके भाष्यको ध्यानपूर्वक पढ़नेसे इसका पूरा व्योरा मालूम होगा। बारहवें श्लोकके सात्त्विक त्यागीको उसी योगीके स्थानमें माना गया है। बेशक, राजस और तामस त्यागी साधारण लोगोमें ही आते हैं।

यहाँ प्रश्न होता है कि जब कर्मोंका कर्त्ता आत्मा ही है, तो आसक्ति या फलोंके त्याग मात्रसे ही कर्मोंके फलोंसे उमका पिंड कैसे छूट जायगा? अगर कोई चोरी करे तो क्या आसक्ति और फलेच्छाके ही छोड़ देनेसे उमें चोरीका दंड भोगना न होगा? इसका उत्तर आगेके पाँच श्लोक देते हैं। उनका आशय यही है कि आत्मा कर्मोंकी करनेवाली हुई नहीं। करने-करानेवाले तो ओर ही हैं और हैं भी वे पूरे पाँच। ऐसी दशामें जो आत्माको कर्त्ता मानता है वह नादान है, मूर्ख है। चोरीकी बात और है। वहाँ जिस शरीरसे वह काम करते हैं वही जेल-यंत्रणा भी भोगता है।

पंचैतानि महाबाहो कारणानि निबन्ध मे ।
 सांख्ये कृतांते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥१३॥
 अधिष्ठान तथा कर्त्ता करणं च पृथग्विधम् ।
 विविधाश्च पृथक् चेष्टा देवं चैवात्र पंचमम् ॥१४॥
 शरीरवाङ्मनाभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।
 न्याय्यं वा विपरीतं वा पंचैते तस्य हेतवः ॥१५॥
 तत्रैवं सति कर्त्तारमात्मानं केवलं तु यः ।
 पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥१६॥
 यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
 हत्वापि स इमाँल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥१७॥

हे महाबाहो, सभी कर्मोंके पूरे होनेके लिये सांख्य सिद्धान्तमें बताये इन (आगे लिखे) पाँच कारणोंकी मुझसे जान लो। (वे हैं) आश्रय या शरीर, आत्माकी संसर्गवाली बुद्धि, जुदी-जुदी इन्द्रियाँ, प्राणोंकी अनेक क्रियाएँ और पाँचवाँ प्रारब्ध कर्म। शरीर, वचन या मनसे मनुष्य जो भी कर्म—कायिक, वाचिक, मानसिक—शुरू करता है चाहे वह उचित हो या अनुचित, उसके यही पाँच कारण होते हैं। ऐसी दशामें अपरिपक्व समझ होनेके कारण निर्लेप आत्मा-

जो जो कोई कर्ता मानता है वह दुर्बुद्धि कुछ जानता ही नहीं। (इसलिये) जिसके भीतर 'हम करते हैं' ऐसा खयाल नहीं और जिसकी बुद्धि (कर्म या फलमें) लिप्त नहीं होती, वह इन सभी लोगोंको मारके भी न तो मारता है और न (कर्ममें फलस्वरूप) बन्धनमें फँसना है। १३।१४।१५।१६।१७।

कर्ताका अर्थ है कर्तृत्व का अभिमान जिसमें वस्तुगत्या रहे। दरअसल बुद्धिको ही कर्ता कहते हैं। मगर बिना आत्माके संसर्गके वह खुद जड़ होनेके कारण कुछ कर नहीं सकती। इसीलिये आत्माके संसर्ग या प्रतिबिम्बसे युक्त बुद्धिको ही कर्ता कहने हैं। इसी प्रकार देवका अर्थ प्रारब्ध पहले ही कह चुके हैं। यह भी बता चुके हैं कि इसे दिव्य या देव क्यों कहते हैं और यह क्यों कारण माना जाता है। यह भी जान लेना चाहिये कि कारण दो प्रकारके होते हैं—साधारण और असाधारण। साधारण उसे कहते हैं जो सब्जियोंको या अनेक कार्योंको पैदा करे। प्रारब्ध ऐसा ही है। वह ममस्त संसारका कारण है। किन्तु शरीर, बुद्धि, इन्द्रियाँ तथा प्राणकी क्रियायें या पाँच प्राण अलग-अलग कार्योंके कारण हैं। इसीलिये ये असाधारण या विशेष कारण कहे जाने हैं। अपने-अपने शरीर आदिसे ही अपने-अपने कर्म होते हैं। प्राणोंके निकल जानेपर या इन्द्रियोंके खत्म हो जानेपर भी क्रिया नहीं होती। बुद्धिकी भी जरूरत हर काममें होती ही है। बिना जाने कुछ कर नहीं सकते।

आखिरी श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका आशय यही है कि जैसे हमारेकी चोरीका माल अपने घरमें रखनेवाला नाहक अपराधी बनता है और पक्षेयानिमें पड़ता है, ठीक वही हालत आत्माकी है। कर्मोंके करनेवाले तो ठहरे शरीर अर्थात्। मगर उनकी क्रियाको धोकेमें, भूलसे अपने भीतर माननेके कारण ही इस निर्लेप और निर्विकार आत्माके फँसना पड़ता है। पुत्रके साथ ज्यादा ममता होनेसे कभी-कभी ऐसा होता है कि पुत्रकी मौतका निश्चय होते ही पिता उससे भी पहले एकाएक चल बसता है। शरीर दुबला और मोटा होनेसे आत्माको खयाल होता है कि हमी दुबले या मोटे हैं। यही है गैरके साथ एकता या तादात्म्य-तदात्मा—का अभिमान। इसे तादात्म्याध्याम भी कहते हैं। आत्माका शरीर, इन्द्रियादिके साथ तादात्म्याध्याम हो गया है। फलतः उनके कामों एवं गुणोंको अपना माननेका स्वभाव इसका हो गया है। इस ही मिटानेका अर्थ है अहंकारका त्याग, 'हमी करते हैं' इस भावना और खयालका त्याग।

लेकिन इसके होनेपर भी कर्ममें आमक्ति होनेपर, आग्रह हो जानेपर और फलकी भावना होनेपर भी फँस जाता है। यह है दूसरा खतरा और भारी खतरा। इसपर पूरा प्रकाश पहले डाला जा चुका है। आत्माका साक्षात्कार

होनेके बाद अहंकारवाला भाव मिट जानेपर भी, यह खतरा बना रहता है । इसीलिये बुद्धिके लिप्त न होनेकी बात कहके इसी खतरसे बचनेकी हिकमत मुझाई गई है । फिर तो पौ बारह समक्षिये । इस तरह एक प्रकारसे आत्माको कर्मसे निर्लिप्त और अलग बनाके काम निकाल लिया है ।

अब आगे दूसरे ढङ्गमें भी आत्माका कर्मोंसे अममर्ग सिद्ध करते हैं । ऐसा भी होता है कि स्वयं कर्म न भी करे तो भी दूसरोंमें करवा सकते हैं । इसे ही प्रेरणा कहते हैं । इसीको शास्त्रोंमें चोदना कहा है । ऐसीको करनेवाले तो नहीं, लेकिन करानेवाले मानके ही अपगधी बताने हैं और दंड देते हैं । हिंस्र, चारी आदिमें ऐसा होता है कि ललकारने या राय देनेवाले भी फँसने हैं और दंड भोगते हैं । कभी-कभी ऐसा भी होता है कि हमने न तो चोरी की, न उसमें राय-सलाह ही दी और न ललकाया ही । यह भी नहीं जानने कि वही चोरी हुई या नहीं । मगर यदि किमासे शत्रुता हुई तो चुपकेसे चोरीका माल हमारा यहाँ रखके फँसा देता है । अकमर गरकानूनी रिवाजवर बगेरह चुपकेसे किसीके घरमें रखके फँसा देते हैं । यदि कर्मका प्रेरक ही आत्मा हो जाय, या वस्तुन कर्म उसीमें रहते हो, हर हालतमें उसे उनके फलोंमें खामखा फँसना होगा । इसीलिये आगेके पूरे ग्यारह श्लोकोंमें यह बताया है कि कर्मके प्रेरक भी दूसरे ही हैं और कर्म रहता भी अन्य ही जगह है । यहाँ कर्मचोदनाका अर्थ है कर्मके प्रेरक और कर्मसंग्रहका अर्थ है जिनमें कर्म देखा जा सके—जिनके देखनेमें ही कर्मका पता लग सके ।

ज्ञान ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।

करणं कर्म कर्त्तृति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥१८॥

ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञाता यही तीन कर्मोंके प्रेरक हैं (और) करण (इन्द्रियादि साधन), कर्म (जो बने, जहाँ कुछ हो), कर्त्ता इन्हीं तीनमें कर्मका संग्रह हाता है ॥१८॥

इस श्लोकमें ज्ञाता और कर्त्ताका एक ही अर्थ है । इन दोनोंमें केवल उपाधि या काम करनेके तरीकेका फर्क है । जब किसी बातकी जानकारी होती है तब वह ज्ञाता या जानकार कहा जाता है । जब जानकारीके बाद काम करने लगता है तो वही कर्त्ता कहा जाता है । अकेली बुद्धि एक चीज है और उसे बुद्धि ही कहते हैं भी । उसका विवेचन आगे आयेगा । मगर जब वही आत्माके ससर्गके फलस्वरूप उसके आभास, उसके प्रकाशसे युक्त हो जाती है, जैसी कि आईनेको चमक पडनेपर दीवार उतनी दूर तक चमक उठती तथा ज्यादा प्रकाशवाली बन

जन्ती है जितनी दूर तक आइनेकी रोशनीका असर उसपर होता है, तो वही बुद्धि जाता और कर्ता दोनों ही कही जाती है। इसीलिये जाता और कर्ताको एक ही कहा है। अतएव आगे सात्त्विक आदि रूपोंका विचार करनेके समय कर्ताका ही विचार करके सन्तोष करेंगे। क्योंकि कर्मकी दृष्टिसे जाता तथा कर्ता दोनोंका एक ही असर कर्मपर माना जाता है। चाहे जाता सात्त्विक हो या कर्ता—और जब एक होगा तो उसका भी होईगा, क्योंकि है तो दोनों एक ही—कर्म सात्त्विक ही होगा और उसकी सात्त्विकतामें कमी-बेशी न होगी, चाहे दोनोका नाम लें, या एकका। यहाँ कर्मका विचार और ही दृष्टिसे हो रहा है। इसीलिये दोनोंका कहना जरूरी हो गया। जो जानता है वही करता भी है। जबतक हम यह न जान लें कि हल कैसे चलाया जाता है तबतक उसे चलायेंगे कैसे? जबतक ज्ञान जायें नहीं कि कपड़ा कैसे बनता है, उसे बनायेंगे तबतक क्योंकर?

इसी तरह ज्ञेय और कर्मको भी बात है। पुराणोंके तीनमें जो ज्ञेय और उत्तरार्द्धके तीनमें जो कर्म आया है ये दोनों भी एक ही है। ज्ञेयका अर्थ ही है जिसका ज्ञान हो, जिनके बारेमें ज्ञान हो। कर्मका अर्थ है जो किया या बनाया जाय, जिनपर या जहाँ हाथ-पाँव चलें। पूर्वके ही दृष्टान्तमें हल या कपड़ेको लोजिये। पहले उनकी जानकारो हानी है, ज्ञान होना है। पीछे उन्हींपर हाथ-पाँव आदि चलते हैं। फर्क इतना ही है कि हल पहलेसे ही मौजूद है और उन्हींपर क्रिया होती है। मगर कपड़ा मौजूद नहीं है। किन्तु सूत वगैरहपर ही क्रिया शुरू करके उसे तैयार करते हैं। वह क्रियाके ही मिलमिलेमें तैयार होता है। इसीलिये क्रियाका विषय, उमका आधार वह भी बन जाता है। मगर कपड़ा बनना शुरू करनेके पहले उसका जानकारी जरूरी है। इसलिये इन श्लोकमें जो दो त्रिपुटियाँ या त्रिक—तीन-तीन (tri-ity) हैं उन दोनोंके ज्ञेय और कर्म एक ही है। यह कर्म वही है जिसे पाणिनीय सूत्रने “कर्तुर्गोष्मिनतमं कर्म” (पा० १।४।४९) के रूपमें बताया है। इन दोनोंके सात्त्विक या राजस, तामस होने, न होनेपर कर्म या क्रियामें कोई अन्तर नहीं पडता है। इसीलिये इन दोनोंका आगे विचार नहीं किया गया है। एतद् आगे जिसे कर्मको नोन प्रकारका बताया है वह इन श्लोकके अन्तके “कर्म-मंग्रहः” वाला कर्म ही है, जिसका विचार पहलेसे ही हो रहा है और जिसे काम, क्रिया (action) कहने हैं। वह जरूर सात्त्विक, राजस, तामस होता है। इन तीनों गुणोंका उसपर असर जरूर होता है। इसीलिये उसका विचार आगे भी जरूरी हो गया है।

अब इन दोनों त्रिपुटियोंमें केवल ज्ञान और करण बच रहे। इनमें ज्ञानका

आगे और भी विचार किया गया है। ज्ञान कहिये, जानकारी कहिये, इहसास (knowledge) कहिये सब एक ही चीज है। इसका बिना कुछ होई नहीं सकता है। इसपर सत्त्वादि गुणोंका असर भी होता है। साथ ही, ज्ञान जैसा सात्त्विक, राजस या तामस होगा कर्म भी वैसा ही होगा। वह कर्म दरअसल किसमें है, किसमें नहीं इस निश्चयपर भी उसका असर खामखा होगा। इसीलिये ज्ञानकी तीन किस्मोंका विवेचन इस कर्म-विवेचनके ही सिलसिलेमें आगे जरूरी हो गया है।

इसी तरह करण कहते हैं कर्म या क्रियाके साधनको। जैसे कुल्हाड़ीसे लकड़ी चौरते हैं और बसूलेसे भी। इसीलिये लकड़ी चौरनेकी क्रियामें, कर्ममें कुल्हाड़ी और बसूला करण हो गये। इन्द्रियोंकी ही मददसे हम कोई भी क्रिया कर सकते हैं। इसीलिये हाथ-पाँव आदि कर्म-इन्द्रियाँ भी कर्ममें करण बन गईं। मगर इस करणके सात्त्विक, राजस, तामस होनेपर भी कर्मके बारेमें, कि वह दरअमल किसमें है, किसमें नहीं, कोई असर नहीं होगा। इसलिये आगे इस करणका और भी विचार जरूरी नहीं माना गया।

बुद्धि और धृति या धैर्यका भी अमर कर्मपर पड़ता है। ये जिस तरहकी हो कर्म भी वैसे ही सात्त्विकादि बन जाते हैं। कमसे कम उनके ऐसी होनेमें इन दोनोंका असर पड़ता ही है। इन्द्रियोंकीसी बात इनकी नहीं है कि इन्द्रियाँ चाहे कौसी भी हो ओर उनके करते काम पूरा या अधूरा भले ही रहे, फिर भी सात्त्विक राजस या तामस नहीं हो सकता है। ये दोनों तो कर्मपर उसके सात्त्विकादि बननेमें ही बहुत बड़ा असर डालती हैं। पीछे इस निश्चयमें भी कि वह वाकई आत्मामें है या नहीं, इनका काफी असर पड़ता है। बुद्धिका तो यह सब काम है, यह सभी जाभते हैं। धृतिका भी यहाँ काम है। जिनमें धैर्य या हिम्मत न हो वही दबू ओर डरपोक होनेके कारण दबाव पड़नेपर अट-संट कर डालता है। कमजोर ही तो दबाव पड़नेपर झूठा बयान देता है। हिम्मतवाला तो कभी ऐसा करता नहीं। इसलिये इस प्रसंगमें इन दोनोंका विचार भी उचित ही है।

अब रह गया अकेला सुख, जिनका त्रिविध विवेचन आगे आया है। वह उचित ही है। सुखके ही लिये तो सब कुछ करते हैं। स्वर्ग, धन, पुत्रादिके ही लिये सारी क्रियाये की जाती हैं। लोगोंको जो धारणा है कि स्वयं ही—हमीं—भला-बुरा कर्म करते हैं वह है भी तो इसीलिये न, कि दूसरेके करनेसे दूसरेको सुख होगा कैसे? यदि इस सुखकी फिक्रचिन्ता छूट जाये तो मनुष्यकी सारी विपदा और परीशानी ही कट जाये। तब तो वह रास्ता पकड़के पार ही हो जाये। बुरे कर्म तथा दुःख तो सुखकी फिक्रके ही करते आ जाते हैं। सुखकी लालसाके मारे

हम इतने परीशान और बेहाल रहते हैं कि बुरे-भलेको तमोज उस हाय-हाय में रही नहीं जाती । फलतः बुरेसे भी बुरे सुखके ही लिये कर बैठते हैं ।

सुखके विवेचनमें भी जो सबसे पहले सात्त्विक सुख ही बताया है उससे स्पष्ट हो जाता है कि असली सुख केवल बुद्धिकी सात्त्विकता और निर्मलतासे ही मिलता है, न कि कर्मोंसे । कर्मोंसे मानना भारी भूल है । वह सुख तो भीतर ही है, आत्मामें ही है, मौजूद ही है । केवल निर्मल बुद्धि चाहिये जो उसे देख सके, जान सके । उसे कहीं बाहरमे लाना थोड़े ही है । इस तरह कर्मोंको आत्मामें जाननेकी जरूरत रही नहीं जाती है । जिस तरह इन्हीं कर्मोंके सिलसिलेमें पहले त्रिविध त्यागोंका वर्णन आया है वैसे ही यह भी वर्णन है, न कि नये सिरे त्रिगुणात्मक सृष्टिका कोई खास वर्णन है । पहले ही कही गई बातोंका कर्मके सम्बन्धमें यहाँ केवल उपयोग कर लिया गया है । इमोलिभे ये ' न नदस्ति पृथिव्यां वा' (१८।४०) में एक ही बार कह दिया है कि सभी भौतिक पदार्थ तो त्रिगुणात्मक ही हैं । इमलिये यह कोई नई बात नहीं है ।

इम तरह कई प्रकारमें कर्मोंका अमम्बन्ध आत्मके साथ सिद्ध कर चुकनेपर आगेके श्लोक प्रकारान्तरसे यही बात बताने है । इनका आशय केवल इतना ही है कि यदि ज्ञान, कर्म, कर्ता, बुद्धि और त्रि सात्त्विक हों और सात्त्विक सुखकी अमलियन भी हम जान जायें, तो फिर वह नौबत आये ही नहीं जिसे इन कर्मोंको जबर्दस्ती आत्मापर थोपें । आत्मामें इनके दूरअगल न रहने और उससे हजार कोस दूर रहनेपर भी जो इनकी कल्पना और शोषा-थोषा आत्मामें हो जाती है उसकी अमली वजह यही है कि हमारे ज्ञान, कर्म आदि सात्त्विक न होके राजस या तामस ही होने हैं । यदि यह बात न रहे, यदि सबके सब ठीक हो जायें, सात्त्विक ही हो जायें और हम सात्त्विक सुखको बखूबी समझके उमीकी प्राप्तिमें लग जायें, तो मारी आफने मिट जायें । यह मही है कि सबके ठीक होनेपर भी यदि हमारी लगन सात्त्विक सुखमें न रहे, तो सब किया-कराया चौपट ही समझिये । इमलिये वह सबसे जरूरी है । अन्तमें वह आया भी है इमोलिये । आगेके २० श्लोकोंका सारांश यही है ।

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।

प्रोच्यते गुणसंख्यानं यथावच्छृणु नान्यपि ॥१९॥

(तीनों) गुणोंके भिन्न-भिन्न होनेसे ज्ञान, कर्म और कर्ता भी सांख्यशास्त्रमें तीन प्रकारके कहे गये हैं । उन्हें भी ठीक-ठीक सुन लो ॥१९॥

सर्वभूतेषु येनेकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥

मृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान् ।
 वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥२१॥
 यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम् ।
 अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥

जिस ज्ञानके फलस्वरूप सभी जुड़े-जुड़े पदार्थोंमें सर्वत्र एकरस, व्याप्त और अविनाशी वस्तु ही देखते हैं वही ज्ञान सात्त्विक समझो । सभी पदार्थोंमें भिन्न-भिन्न अनेक वस्तुओंकी जो जुदी-जुदी जासक्यारी है वही ज्ञान राजस जानो । जो ज्ञान कुछ भौतिक पदार्थोंतक ही सीमित, उन्हीको सब कुछ माननेवाला, बेबुनियाद मिथ्या और तुच्छ है वही तामस कहा जाता है । २०।२१।२२।

नियतं संगरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।
 अफलश्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥२३॥
 यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।
 क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥२४॥
 अनुबन्धं क्षयं हिंसामनवेक्ष्य च पीरुषम् ।
 मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥२५॥

फलेच्छा न रखनेवालेके द्वारा जो कर्म निश्चित रूपसे आसक्तिमें शून्य होके बिना रागद्वेषके ही किया जाय वही सात्त्विक कहा जाता है । जो कर्म फलेच्छा-पूर्वक अहंकार या आग्रहके साथ किया जाय और जिसमें बहुत परीशानी हो वही राजस कहा जाता है । जो कर्म परिणाम, बीचके नफा-नुकसान, हिंसा और अपनी शक्तिका खयाल न करके भूलमें ही किया जाय वही तामस कहा जाता है । २३।२४।२५।

यहो साहंकारेण शब्दका अर्थ है कर्ममें हठ या आसक्ति । क्योंकि फलकी इच्छा और कर्मकी आसक्ति ये दो चीजे हैं जिन्हें पहले बखूबी समझाया जा चुका है । पहले श्लोकमें दोनोका त्याग कहा गया है । इसीलिये इसमें दोनोका आना जरूरी है । मगर 'कामेप्सुना' शब्द तो फलेच्छाको ही कहता है । इसीलिये 'साहंकारेण'का ऐसा अर्थ हमने किया है । ठीक भी है यही । जब जिद् होती है तभी तो 'मैं जरूर ही कर डालूंगा' यह खयाल होता है । इसी प्रकार क्षय शब्दका भी अर्थ हमने चलनी भाषामें 'नफा-नुकसान' किया है, जिसे घाटा या टोटा भी कहते हैं । मगर यह अन्तिम घाटा नहीं है । क्योंकि उसके लिये तो अनुबन्ध शब्द आया ही है । इसीलिये दर्म्यानी टोटा ही अर्थ ठीक है ।

मुक्तसंगोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।
 सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः कर्त्ता सात्त्विक उच्यते ॥२६॥

रागो कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।
 हर्षशोकान्वितैः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥२७॥
 अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ।
 विषुदो दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥२८॥

जो आसक्तिसे शून्य हो, जो बहुत बहके न, जो धैर्य और उत्साहवाला हो (तथैव) कर्मके पूर्ण होने, न होनेमें जो बेफिक्र हो वही कर्ता सात्त्विक कहा जाता है । रागयुक्त, फलेच्छुक, लोभी, हिंसामें लगा हुआ, नापाक और (कर्मके पूरे होने, न होनेमें) हर्ष और शोकाकुल कर्ता राजस है । बुद्धिको ठिकाने न रखनेवाला, गँवार, अँकड़ा हुआ, ठग, दूसरेकी हानि करनेवाला, आलसी, रोने-धोनेवाला और असावधान कर्ता तामस कहा जाता है । २६।२७।२८।

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणनस्त्रिविधं • श्रृणु ।
 प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनजय ॥२९॥

हे धनंजय, गुणोंके भेदसे बुद्धि और धृतिके भी जो तीन प्रकार हैं उन्हें भी पूरा-पूरा अलग-अलग कहे देता हूँ, सुन लो । २९।

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्याकार्ये भयाभये ।
 बन्धं मोक्षं च या वृत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विको ॥३०॥
 यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमैव च ।
 अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥३१॥
 अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तममावृता ।
 सर्वार्थान्विपरातांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥३२॥

हे पार्थ, जो बुद्धि कर्तव्य-अकर्तव्य, हो सकने, न हो सकनेवाली चीज, डर-निडरता, बन्धन और मोक्ष (इन सबों) को (बखूबी) जानती है वही सात्त्विक है । जिस बुद्धिमें धर्म-अधर्म तथा कार्य-अकार्यको ठीक-ठीक न जान सकें वही राजस है । हे पार्थ, तममें विरोध जा बुद्धि अधर्मको धर्म और सभी बातोंको उल्टे ही जाने वही तामसी है । ३०।३१।३२।

यहां पहले श्लोकमें जो प्रवृत्ति और निवृत्ति है उसीके अर्थमें दो श्लोकों-में धर्म-अधर्म शब्द आये हैं । इसीलिये हमने प्रवृत्ति-निवृत्तिका अर्थ कर्तव्य-अकर्तव्य किया है । धर्म-अधर्मका भी वही अर्थ है । कार्य-अकार्यके मानी यह हैं कि पहलेसे ही अच्छी तरह देख लेना कि यह काम हममें हो सकना है, माध्य है या नहीं । कर्तव्य-अकर्तव्यके निश्चयके बाद भी साध्य-असाध्यका निश्चय जरूरी हो जाता है । क्योंकि जो कर्तव्य हो वह जरूर ही साध्य हो यह बात

नहीं है। इसीलिसे असाध्य काममें भी कर्तव्यताके निश्चयके बाद बिना सोचे-बूझे पड़ जाना ठीक नहीं है, नादानो है। बन्ध और मोक्ष तो प्रवृत्ति-निवृत्तिकी कसौटीके रूपमें ही लिखे गये हैं। जिसका चरम परिणाम बन्धन और जन्ममरण हो वही अकर्तव्य और जिसका मोक्ष हो वही कर्तव्य माझा, जाना चाहिये। अतएव ३१वें श्लोकमें न लिखे जानेपर भी इसे समझ लेना ही होगा। यही वजह है कि ३२वेंमें कर्तव्य-अकर्तव्यको कहके एक ही साथ बाकियोंके ब्युत्प्रेषणमें कह दिया है कि जो सभी बातें उलटे ही समझे। सभी बातोंमें बन्ध-मोक्ष, कार्य-अकार्य भी आ गय।

इन तीनों श्लोकोंका सारांश यही है कि सात्त्विक बुद्धि सभी बातें ठीक-ठीक समझती है। वह मनुष्यका ठीक पथदर्शन करती है। मगर राजस बुद्धिमें किसी भी बातका ठीक-ठीक निश्चय हो पाता नहीं। न तो यथार्थ निश्चय और न उलटा। हर बातमें पशोपेश, दुबिधा और घपला पाया जाता है, जिससे कर्तव्य-किकर्तव्यविमूढ हो जाता है। ऐन मौकेपर उसका उचित पथप्रदर्शन नहीं हो पाता। दोनोंके विपरीत तामस बुद्धि हर बातमें उलटा ही निश्चय करती-कराती है और गलन रास्तेपर ही बराबर ले जातो है। इसमें न तो दुबिधा होती है और न कभी यथार्थ निश्चय हो पाता है।

धृत्या यय। धारयते मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः।

योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥३३॥

यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन।

प्रमंगेन फलाकांक्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥३४॥

यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च।

न विमुंचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥३५॥

हे पार्थ, योगमें जिसका सम्बन्ध कभी टूटनेवाला न हो ऐसी जिस धृति—विशेष प्रकारके यत्न—के बलसे मन, प्राण और इन्द्रियोंकी क्रियाओंको काबूमें रखने हैं वही सात्त्विकी धृति है। हे अर्जुन, हे पार्थ, जिस धृतिके बलसे कर्ममें आसक्त (एवं) फटेच्छक (पुरुष) (केवल) धर्म, काम और अर्थकी ही बातें करता है वही राजसी है। जिस धृतिके बलसे आलस्य, डर, शोक, घबराहट, मद (इन सबों) को भ्रष्ट बुद्धिवाला (मनुष्य) छोड़ नहीं सकता वही तामसी मानी जाती है ॥३३॥३४॥३५॥

कही-कही 'पार्थ तामसी'को जगह 'तामसी मता' पाठ है। शंकरने यही पाठ माना है। हमने सम्मिलित अर्थ कर दिया है। क्योंकि 'मता' शब्द न देनेपर भी उसका अर्थ तो यहाँ ही है। उसके बिना तो काम चलता नहीं। यहाँ पहले श्लोकमें

जो योग है उसका अर्थ कर्मोंमें आसक्ति एवं फलेच्छाका न होना। यह पहले ही कह चुके हैं। इसका मूलाधार आत्मदर्शन बता चुके हैं। सात्त्विक धृतिका आधार यही बातें हैं। इन्हींके बलसे मन, प्राण और इन्द्रियोंको डँटा देते और जरा भी डिगने नहीं देते, चाहे हजार बलायें आयें। ऐसी ही धृतिवाले मोक्षतकको ध्यानमें रखके ही कोई कर्म हिम्मतके साथ करते हैं। मगर राजसी धृतिवाले मोक्षको छोड़के भटक जाते हैं। वे कर्मोंमें आसक्ति एवं फलेच्छाके गुलाम बन जाते हैं। जहाँ सात्त्विक धृतिवाले धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चारोंकी पर्वा रखके ही कुछ भी करते हैं, तहाँ राजस धृतिवाले मोक्षको भूल जाते और पूरे चतुर सांसारिक बनके धर्म, अर्थ, काम तीनकी ही पर्वा रखते हैं। यही बात दूसरे श्लोकमें कही गई है। कामका अर्थ है वही आसक्ति और इच्छा। छोटीसी बातोंसे लेकर स्वर्गंतककी कामनाको ही काम कहते हैं। अर्थ कहते हैं धनको, सम्पत्तिको। सम्पत्तिके भीतर सभी पदार्थ आ गये। उनके धर्म, अर्थ और कामका परस्पर सम्बन्ध है—तीनों एक-दूसरेसे मिले रहते हैं। फलतः यदि एक भी हट जाये तो तीनों गड़बड़ीमें पड़ जायें। यह भी खास बात है कि उनके धर्म और अर्थको एक साथ जोड़नेकी बान यह काम ही करता है। किन्तु सात्त्विक धृतिमें यह बात नहीं है। उसमें तो काम आसक्तिके रूपमें प्रबल न होके मामूली इच्छाके ही रूपमें नजर आता है, जिससे हरेक क्रियामें प्रगति मिलती है।

अब रही तामसी धृतिकी बात। ऐसी धृतिको धृति कहना उसका निरादर ही माना जाना चाहिये। फिर भी हरेक पदार्थ त्रिगुणात्मक ही हैं। इसलिये लाचारी है। असलमें तामसी धृतिवालोंके मन, प्राण और इन्द्रियोंपर अपना काबू नहीं रहनेसे उनकी क्रियायें मनमानी चलती-बिगड़ती रहती हैं। ऐसे लोगोंमें हिम्मत तो होती ही नहीं। इसीलिये डर, अफसोस, मनहूसीमें पड़े रहते हैं। एक तरहका नशा भी उनपर हर घड़ी चढ़ा रहता है। आलस्यको तो पूछिये मत। इसीलिये नीदका अर्थ हमने आलस्य किया है। स्वप्नका अर्थ गाढ़ी नींद तो संभव नहीं। जगके उठ बैठनेको उनका जी नहीं चाहता। इसीलिये ऐसे लोग कुछ भी कर पाते नहीं।

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।

अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥३६॥

हे भरतश्रेष्ठ, अब तीन प्रकारके सुखोंको भी मुझसे सुन ली, (उन्हीं सुखोंको), जिनके बार-बारके मिलनेसे उनमें मन रम जाता है और दुःख भूल जाते हैं ॥३६॥

जिस ढंगसे इस श्लोकमें शब्द दिये गये हैं उनसे भी यही स्पष्ट हो जाता है

कि सभी कामोंका आखिरी व्यय यह सुख ही है। इसीलिये कहते हैं कि अब आखिरमें उसे भी जरा सुन लो। नहीं तो बात अधूरी ही रह जायगी। इसके बाद उत्तरार्द्धमें उसी सुखका सर्वसामान्य या साधारण रूप कह दिया है। इसमें दो बातें कही गई हैं। एक यह कि सुख वही है कि जिसके अभ्यास या देरतकके या बार-बारके अनुभवसे ही उममें मन रमता है। वह बिजलीकी चर्मन्, नीलकण्ठका दर्शन या तीर्थके जलका स्पर्श नहीं है कि जरासे अनुभव या संसर्गसे ही काम चल जाता है। ऐसा होनेसे तो सुखके बजाय दुःख ही होता है। जबपर हलवा रखके फौरन उठा लें तो सुख तो कुछ होगा नहीं, झल्लाहट और तकलीफ भले ही होगी। ऐसा भी होता है कि बहुतसो चीजोंके प्रथम संसर्गसे कुछ मजा या सुख नहीं मिलता। किन्तु निरन्तरके अनुभव और संसर्गसे ही, प्रयोग और इस्तेमालसे ही उनमें मजा आने लगता है। जो लोग असम्य है, जंगली है उन्हें सम्यताकी चीजोंका चस्का लगाना होता है। पहले तो वे उल्टे झल्लाते हैं। मगर धीरे-धीरे उनकी आवृत्ति और अभ्यास होने-होते मन उनमें रम जाता है। क्योंकि मनके बिना रमे तो मजा आता ही नहीं। यही वजह है कि सुख निरन्तर बना रहे, वह कमसे कम बार-बार मिलता रहे, सो भी अल्पसे अल्प विलम्बके बाद ही, इसी खयालसे लोग उसीको हाय-पुनमें लगे रहने और बुरा-भला सब-कुछ कर डालने हैं। कर्मको आत्मामें घुसेड़नेका यह एक बहुत बड़ा कारण है।

दूसरी बात है दुःखके स्वात्मेको पा जाना, जिसे हमने दुःखका भूल जाना लिखा है। सुखकी इच्छा अत्रिकाशमें कण्टोंसे ऊबके ही तो होती है। लोग आराम चाहते ही हैं इसीलिये कि वेदना और पीडासे पिड छूटे। इसीलिये तकलीफ कम होने ही कहने लगते हैं कि आराम हो रहा है। बीमार लोगोंके बारेमें प्रायः ऐसा कहा जाता है। इसीलिये हितोपदेशमें इसी रोगकी कमीके दृष्टान्तको ही लेके यहाँतक कह दिया है कि दुनियामें सुख तो हुई नहीं, केवल दुःख ही है। इसीसे बीमारकी तकलीफ कम होनेपर उसे ही सुख कह देते हैं। “दुःखमेवास्ति न सुखं यस्मात्तदुपलक्ष्यते। दुःखार्त्तस्य प्रतीकारे सुखसंज्ञा विधीयते”। मगर हमें इतने गहरे पानीमें यहाँ उतरना है नहीं और न इसकी जरूरत हो है। गाताका यह सिद्धान्त है भी नहीं। वह तो स्वतंत्र आत्मानन्दको मानती है। हम यहाँ इतना ही कहना चाहते हैं कि सुख मिलते ही या तो दुःख खत्म हो जाता है, वह रहो नहीं जाता, या कमसे कम वह भूल तो जरूर जाता है, जबतक सुखका अनुभव रहे। इसलिये भी सुखकर अभ्यास चाहते हैं। क्योंकि जबतक ऐसा रहेगा दुःख भूला रहेगा। दुःखके भूल जानेमें दोनों बातें आ जाती हैं, दुःखका खत्म हो जाना भी और खत्म न होनेपर भी उसका अनुभव तत्काल न होना भी। इसीलिये हमने यही अर्थ किया है। यह दुःखके भूलनेकी भी चाट

ऐसी है कि हमें सभी तरहके कर्मोंको करनेको विवश करती है। साथ ही, आतुर-तावृश आत्माको ही हम कर्मोंका करनेवाला तथा आधार मान लेते हैं। अतएव सुखके बारेमे कही गई ये दोनों बातें बड़े कामकी होनेके साथ ही प्रसंगके अनुकूल भी हैं।

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्त्वात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥३७॥
विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।
परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥३८॥
यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।
निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥३९॥

जो सुख अपने आरंभके समय विषकी तरह कड़वा और अन्तमें अमृतकी तरह लगे, अपना ही बुद्धिको निर्मलता मात्रसे ही पैदा होनेवाला वही सुख सात्त्विक कहा गया है। विषयोंके साथ इन्द्रियोंके सम्बन्धसे होनेवाला जो सुख शुरूमें अमृत जैसा, (लेकिन) अन्तमे विषकी तरह काम करे, वही राजस माना गया है। ज्यादा नींद, आलस्य और अमावधानीमे मालूम होनेवाला जो मजा शुरूसे लेकर अन्ततक आत्माको मोहमें डालने—भटकाने—वाला ही होता है वही तामस कहा जाता है। ३७।३८।३९।

यहाँ पहले श्लोकमें आत्मानन्दका ही वर्णन है। इसीलिये उसके वास्ते किमी और बातकी जरूरत नहीं बताई गई है। केवल अपनी बुद्धिको ही निर्मल और स्वच्छ करनेकी आवश्यकता कही गई है। वह तो मौजूद ही है, पास ही है। सिर्फ बुद्धिको एकाग्र और समाधिस्थ करनेको जरूरत है। बुद्धिका अर्थ मन, चित्त या अन्तःकरण है। ऐसा होते ही वह आनन्द आप ही आप मिलने लगता है। कहा भी है कि “दिलके आईनेमे है तस्वोरे यार। जब जरा गर्दन झुकाई देख ली”। गर्दन झुकानेका मनलब मनको एकाग्रतामे ही है। ‘आत्मबुद्धि प्रसाद-जम्’में जो आत्म शब्द है वह इन्हीं बातोंका सूचक है। यह मनकी एकाग्रता और समाधि बहुत ही कष्टसाध्य है। इसीलिये उस सुखको शुरूमें जहर जैसा कहा है। वह जहर जैसा हैके मानो है कि उसके लिये जो कुछ करना होता है वह बहुत ही कठिन है।

विषय सुखको राजस कहा है। वह पहले तो बहुत ही अच्छा लगता है और मनको रमाता है। मगर परिणाम उसका बुरा होता है। क्योंकि बाल-बच्चों और सांसारिक पदार्थोंमें ही जिसे चस्का हो गया वह परलोक और कल्याणकी बात कुछ भी करी नहीं सकता। उससे समाजहितका भी कोई काम नहीं हो

सकता है। मनोरथोंकी 'न कभी पूर्ति होती है और' न इनसे और इनके करत होनेवाले शंकाओंसे छुटकारा ही मिलता है। फिर और बात हो तो कैसे? इसीलिये सौभरि ऋषिके बारेमें कहः जाता है कि उनने समाधिको त्यागकर पूरे पचास विवाह किये! फिर महल बनाके सांसारिक सुखका भोग शुरू किया! बच्चे, पोते, परपोते आदि हो गये, भारी परिवार बढ़ गया और "गीता फैल गई"! अन्तमें ऊँके उनने सबको लात मारी और कहा कि लाखों वर्षों में भी मनोरथों की पूर्ति हो नहीं सकती, आदि-आदि—“मनोरथानां न समाप्तिरस्ति वर्षायुतिनापि तथाब्दलक्षैः। पूर्णेषु पूर्वेषु पुनर्नवानामुत्पत्तयः संति मनोरथानाम्। पद्भ्यां गता यौवनिनश्च याता दारैश्च संयोगमिताः प्रसूताः। दृष्ट्वा सुतं तत्तनयप्रसूतिं द्रष्टुं पुनर्वाञ्छति मेन्तरात्मा। आमृत्युतो नैव मनोरथानामन्तोऽस्ति विज्ञातमिदं मयाऽद्य। मनोरथासक्तिपरस्य चित्ते न जायते वै परमात्मसंगः”। यही आशय इस श्लोकका है; न कि वेश्यागामियों या दूसरे कुकर्मियोंसे यहाँ मतलब है। उनका वर्णन तो तामस सुखमें ही आया है। क्योंकि उस सुखका काम ही है आत्माको भटकाना। प्रमादसे ही वह पैदा भी होता है। कुकर्म तो प्रमाद और भटकना ही है न? दिनरात पड़े-पड़े ऊँघते रहें और आलसमें दिन गुजारें यही तो तामसी वृत्ति है। ऐसे लोगोंको इसीमें मजा भी मिलता है। यहाँ निद्राका अर्थ है ज्यादा निद्रा। क्योंकि साधारण नींदमें तो सभीको मजा मिलता है। गाढी नींदके बाद हरेक आदमी कहता भी है कि “खूब आरामसे सोये, ऐसा सोये कि कुछ मालूम ही न पड़ा—“सुरूमहमस्वाप्सन्न किंचिदवेदिषम्”।

इस प्रकार त्रिगुण रूपमें सुख आदिका वर्णन कर दिया। इसका प्रयोजन हम पहले ही कह चुके हैं। शायद कोई कहे कि केवल सात्त्विक कर्म, ज्ञान, कर्ता आदिके ही वर्णनसे काम चल सकता था और लोग सहज होके आत्माको कर्मसे अलग मान सकते थे। फिर राजस, तामसोंके वर्णनकी क्या जरूरत थी? बात तो सही है। मगर जब सात्त्विकका नाम लेंगे तो खामखा फौरन आकांक्षा होगी कि राजस, तामस क्या है। जरा उन्हें भी तो जानें। और अगर यह इच्छा पूरी न हो तो निरूपण बेकार जायगा। बातें भी अच्छी तरह समझमें आ न सकेंगी। मन दुबिधेमें जो पड़ गया और समझना ठहरा उसे ही। एक बात और भी है। यदि राजस, तामसका पूरा व्योरा और वर्णन न हो तो लोग चूक सकते हैं। बे दरअसल राजस या तामसको ही भूलसे सात्त्विक मान बैठ सकते हैं। इसीलिये साफ-साफ तीनोंको एक ही साथ रख दिया है; ताकि आईनेकी तरह देख लें और धोकेसे बचें।

इस प्रकार सब कुछ कह चुकनेके बाद इसका उपसंहार करते हुए, जैसा

कि कहा है, अगला श्लोक बताये देता है कि यह तो आश्चर्यकी कोई बात है नहीं। जमीन आसमान कहीं भी जो चीज होगी उसमें तीनों गुण होंगे ही। इसीलिये केवल सजग होनेकी जरूरत है। नहीं तो इनके सिवाय औरोंसे भी घोका हो सकता है।

न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।
सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥४०॥

भूमंडलमें या आकाश और स्वर्गके निवासी देवताओंतकमें भी ऐसा एक भी पदार्थ नहीं है जो प्रकृतिसे उत्पन्न इन तीनों गुणोंस रहित हो ।४०।

पृथ्वीके किमी पदार्थका नाम न लेकर स्वर्गके देवताओंका नाम लेनेका प्रयोजन इतना ही है कि पार्थिव पदार्थोंको तो सभी लोग त्रिगुणात्मक मानते-जानते हैं। अन्य स्वर्गीय पदार्थोंको भी ऐसा शायद समझ सकते हैं। स्वर्गमें देवताओंके अलावे और भी पदार्थ यक्षादि होते ही हैं। साथ ही, दिव तो आकाशको भी कहते हैं और उसमें प्रेतादि भी रहते ही हैं। वे भी त्रिगुणात्मक हो सकते हैं। किन्तु देवताओंको दिव्य या अलौकिक, खयाल करके कोई शायद त्रिगुण न माने, इसीलिये उनको खासतौरसे कह दिया। वजह भी दे दिया कि सभी तो प्रकृतिसे ही बने हैं। इसीलिये किसीपर भी भरोसा न करके अपनी बुद्धिकी निर्मलताका ही सहारा लेना होगा।

इसी तरह सत्त्वका अर्थ पदार्थ है, न कि सत्त्व गुणमात्र। यह ठीक है कि सत्त्वगुण कहीं भी विशुद्ध नहीं है। उसमें भी रज और तमका मेल कभी कम, कभी ज्यादा रहता ही है। इसीसे सत्त्वका अर्थ पदार्थ हो भी गया। क्योंकि किसीमें कम और किसीमें अधिक सत्त्व तो रहता यही है। आशय यही है कि खबरदार, विशुद्ध सत्त्व कहीं नहीं है। इसलिये सतर्क रहना ही होगा। नहीं तो बुद्धिकी पूरी सफाईके बाद भी उसपर रज, तमका धावा हो सकता है।

अब प्रश्न पंदा होता है कि इसका उपाय क्या है कि सात्त्विक कर्म, ज्ञान, बुद्धि, सुख आदि ही रहें और राजस, तामस, रहने न पायें—लोग इन दोनोंके फेरमें न पड़के सात्त्विकके ही पीछे लगे रहें? बिना उपाय जाने काम चलेगा भी कैसे? साथ ही, जो उपाय हो भी वह किस तरह काममें लाया जाय, जिसमें कभी गड़बड़की गुंजाइश न रहे, यह भी प्रश्न होना स्वाभाविक है। इसीलिये आगेके श्लोकोंमें इन्हीं दोनोंका उत्तर देते हुए समूचा अध्याय पूरा करके गीताका भी उपसंहार कर दिया गया है। इसमें भी पहलेके चार (४१-४४) श्लोकोंमें उपायोंको बताके शेष श्लोकोंमें उन्हींका प्रयोग बताया गया है। यह ठीक ही है कि

दवाका प्रयोग निरन्तर तो होता है नहीं। बीच-बीचमें विराम तो करते ही हैं। कभी-कभी तो लम्बी मद्दत तक दवा छोड़के देखते हैं कि मज्ज गया या नहीं। उस समय दवाका छोड़ देना ही दवाका काम करता है। नहीं तो आवश्यकतासे अधिक दवाका प्रयोग कर देनेका खतरा आ सकता है। ठीक यही बात कर्मोंकी है। वर्णोंके कर्म तो उपायके रूपमें ही कहे गये हैं। मगर उन्हें छोड़ देनेकी भी जरूरत दवाकी ही तरह हो जाती है। नहीं तो इनका जरूरतसे ज्यादा प्रयोग हो जानेसे ही हानि हो सकती और काम बिगड़ सकता है। इस प्रकार कर्मोंके स्वरूपतः त्यागकी भी बात इसी सिलसिलेमें आ जाती है, आ गई है और वह उचित ही है। जलचिकित्साशास्त्रका तो यह एक नियम ही है कि बीच-बीचमें जरूर हो जलचिकित्सा बन्द कर दी जानी चाहिये। नहीं तो वह मनुष्यका एक तरहका स्वभाव बन जाती है। फिर तो उसका कुछ भी असर नहीं होता है।

हाँ, तो आगेके चार श्लोकोंमें जो वर्णोंके धर्म कहे गये हैं वह त्रिगुणोंसे बने विभिन्न स्वभावोंके अनुसार ही माने गये हैं। बार-बार उन श्लोकोंमें यह बात कही गई है। यहाँतक कि हरेक वर्णके बारेमें अलग-अलग उसका जिक्र किया है। पहले श्लोकमें चारोंके बारेमें एक साथ भी कह दिया है कि ये कर्म स्वाभाविक होते हैं, प्रकृतिके अनुसार ही होते हैं। हमने इस बातपर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही डाल दिया है। इस प्रसंगमें इनके कहे जानेका आशय यही है कि यदि गुण-तारतम्यके अनुसार बनी हुई मानव प्रकृतिकी जाँच करके उसीके अनुसार उसके कर्म निर्धारित किये जायें, तो राजस-तामसका झमेला खडा होगा ही नहीं। क्योंकि सात्त्विक प्रकृतिवाले तो उनसे योंही बच जायेंगे। उन्हें दूसरे कर्म मिलेंगे ही नहीं। इसीलिये राजस-तामस सुखोंका भी मौका ही उन्हें न लगेगा। उनकी बुद्धि और धृति भी बंसी ही होगी। यदि कुछ कसर भी रहेगी तो ये कर्म ही उसे ठीक कर देंगे।

रह गये राजस तथा तामस प्रकृतिवाले। जब इन्हें भी प्रकृतिके अनुसार ही कर्म करनेकी त्रिव्रता होगी तो वे उसमें विशेषज्ञ और पारंगत हो जायेंगे। नतीजा यह होगा कि उनकी हकीकत और असलियत समझने लगेंगे। फिर तो धीरे-धीरे अपने भीतर ऐसी भावना और ऐसे संस्कार पैदा करेंगे कि स्वयमेव उनकी प्रकृति बदलेगी। फलतः इस जन्ममें नहीं, तो आगे सात्त्विक मार्गपर आई जायेंगे। विशेषज्ञताका तो मतलब ही है उसका रस-रेशा पहचान लेना। उसका सिर्फ यही मतलब नहीं होता कि उसपर अमल अच्छी तरह किया जाय। किन्तु उसकी कमजोरियाँ, बुराइयाँ और हानियाँ भी मालूम हो जाया करती हैं, आँखोंके सामने नाचने लगती हैं और यही चीज आगेका रास्ता साफ करती है। वर्णाश्रमोंके

धर्मोंकी इस तरह सस्तीके साथ पाबन्दीकी जो बात पहले जमानेमें थी उसका यही मतलब था । हम यह पहले ही अच्छी तरह सिद्ध कर चुके हैं । आज जो श्रम-विभाजन (division of labour) का सिद्धान्त बहुत व्यापक रूपमें काममें लाया जाकर पराकृष्ठाको पहुँचा दिया गया है, वह कोई नई बात नहीं है । वर्णाश्रमधर्मोंके विभागके मूलमें यही सिद्धान्त काम करता है । इससे ही समाजकी प्रगति पहलेके ऋषि-मुनि मानते थे । आश्चर्य है कि आधुनिक विज्ञान भी यही बान रूपान्तरमें मानता है । डॉक्टर ऐडम स्मिथने अठारहवीं सदीके उत्तरार्द्धमें जो एक महत्वपूर्ण पुस्तक राजनीतिक अर्थशास्त्रके बारेमें लिखी है और जिसका नाम है 'राष्ट्रोंकी सम्पत्ति' (The Wealth of Nations by Dr. Adam Smith), उसके शुरूमें, पहले ही परिच्छेदमें, वह यही बात यों लिखते हैं—

"In the progress of society philosophy or speculation becomes, like every other employment, the principal or sole trade and occupation of a particular class of citizens. Like every other employment, too, it is subdivided into a great number of different branches each of which affords occupation to a peculiar tribe or class of philosophers; and this subdivision or employment in philosophy as well as in every other business, improves dexterity, and saves time. Each individual becomes more expert in his own peculiar branch, more work is done upon the whole, and the quantity of science is considerably increased by it."

इसका आशय यह है, "समाजकी प्रगतिके सिलसिलेमें हरेक दूसरे कामोंकी ही तरह दर्शन या मनन-चिन्तन भी नागरिकोंके एक खास वर्गका मुख्य या सोलहों आना काम और पेशा बन जाता है । फिर दूसरे कामोंकी ही तरह यह भी अनेक विलक्षण विभागोंमें बँट जाता है और हरेक विभाग एक विलक्षण वर्ग या जातिके दार्शनिकों और दिमागदारोंके लिये काम दे देता है । दर्शन और चिन्तनका यह विभाग हरेक दूसरे पेशोंके विभागकी ही तरह कुशलता एवं विशेषज्ञताकी प्रगति करता है और समय भी बचाता है । इस तरह हरेक व्यक्ति अपने खास विभाग या उसकी शाखामें अधिक कुशल हो जाता है, सब मिलाके इस तरह काम भी ज्यादा होता है और विज्ञानके प्रसारमें प्रगति ज्यादा हो जाती है" ।

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परन्तप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गणैः ॥४१॥

हे परन्तप, स्वभावको बनानेवाले तीनों गुणोंके (तारतम्यके) फलस्वरूप ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों तथा शूद्रोंके कर्म बिल्कुल ही बँटे हुए हैं ।४१।

शमो दमस्तपः शौचं क्षांतराजं वमेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्ति कियं ब्रह्मकर्म स्वभावनम् ॥४२॥

शम, दम, तप, पवित्रता, क्षमा, नम्रता या सिधार्ई, ज्ञान, विज्ञान और आस्तिकता, (ये) ब्राह्मणोंके स्वाभाविक कर्म हैं ।४२।

आस्तिकताका अर्थ श्रद्धा है ।

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षात्रं कर्म स्वभावजम् ॥४३॥

शूरता, दम्बपनका न होना, धैर्य (युद्ध शासनादिमें) कुशलता, युद्धसे न भागना, दान और शासनकी योग्यता, (ये) क्षत्रियोंके स्वाभाविक कर्म हैं ।४३।

कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥४४॥

खेती, पशुपालन (और), व्यापार (ये) वैश्योंके स्वाभाविक कर्म हैं । शूद्रोंका भी स्वाभाविक कर्म सेवा-रूप ही है ।४४।

यहाँ ब्राह्मणों और क्षत्रियोंके स्वतंत्र रूपमें विस्तृत कर्मोंका जुदाजुदा वर्णन और शूद्रों तथा वैश्योंके कर्मोंका एक ही श्लोकमें संक्षेपमें ही वर्णन यह सूचित करता है कि उस समय वैश्य और शूद्रका दर्जा प्रायः समकक्ष, परतंत्र और छोटा माने जाने लगा था । मगर ब्राह्मण तथा क्षत्रिय प्रायः समकक्ष होनेके साथ ही ऊँचे एवं स्वतंत्र माने जाते थे । शूद्रके कामका तो खास नाम भी नहीं दिया है । किन्तु "सेवा-रूप" कह दिया है । इससे खयाल होता है कि जरूरत होने पर उससे हर तरहका काम करवाके उस कामको सेवाका रूप दे दिया जाता था । इससे यह भी स्पष्ट है कि समाजके लिये वह फिर भी बहुत ही उपयोगी और जरूरी था । आखिर सेवाके बिना समाज टिकेगा भी कैसे ? हमने इसपर पूरा प्रकाश पहले ही डाला है । इस श्लोकमें "शूद्रस्यापि" में शूद्रके साथ 'भी'के अर्थमें 'अपि' आया है । उसमें यह भी साफ झलकता है कि उस समय सेवा धर्म शेष तीन वर्णोंका भी था और आज उमें जितना बुरा मानते हैं, पहले यह बात न थी । इसीके साथ यह भी सिद्ध हो जाता है कि शूद्रोंका कोई अपना खास पेशा या काम न था । जरूरत होने पर वह तीनों वर्णोंका काम करते रहते थे । हमने इस पहलू पर भी पहले ही ज्यादा प्रकाश डाला है । शेष तीनके साथ 'अपि' न देके केवल शूद्रके साथ ही देनेका दूसरा आशय हो नहीं सकता । ऐसी

दूशामें शूद्रोंको छोटे या नीच माननेका एक ही कारण हो सकती है और वह यह कि उनकी स्वतंत्र हस्ती न थी, जैसी कि शेष तीनोंकी थी। क्योंकि उनका कोई निजी पेशा न था। और जान पड़ता है, उस समय निजी पेशेका होना जरूरी एवं प्रतिष्ठाका चिह्न माना जाता था। इसीलिये शूद्र छोटे समझे गये। वैश्योंके भी छोटे माने जानेकी प्रवृत्ति शायद इसीलिये हुई कि खेती, व्यापार या पशुपालनकी उस समय कोई खाम जरूरत न थी। या तो इनके द्वारा होनेवाला समाज का काम आसानीसे चला जा रहा था और खेती, पशुओं या व्यापारकी प्रचुरता थी; या यह कि अभी उम ओर समाजका विशेष ध्यान न गया था। फलतः ये बीज रूपमें ही थे। भरमक यह दूसरी ही बात थी। मगर इसपर अधिक विचार यहाँ ही नहीं सकता।

फिर भी इतना तो जान ही लेना होगा कि जब तीन ही गुणोंके अनुसार वर्णोंके कर्म बँटे हैं और यह बँटवारा स्वाभाविक है, न कि जबर्दस्ती बना या बनावटी, तब तो दरअसल ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य इन्हीं तीन वर्णोंकी संभावना रहती है, न कि चौथेकी। यों तो हमने भी पहले इसी तरहके प्रसंगमें चारों वर्णोंका बँटवारा कर दिया है। मगर वह बान हमारी अपनी न होके परम्परामिद्ध ही है। वहाँ हमने अपनी ओरमें इस तीन या चारके बारेमें कुछ न कहके उम्मीका उल्लेख कर दिया है। अपनी बात तो हमने अलग ही कही है। शूद्र नामका कोई स्वतंत्र वर्ण न था, हमने यही लिखा है। लेकिन जब यहाँ इन श्लोकोंके शब्दों और प्रसंगोंको देखने हैं तो हमें साफ कहना ही पड़ता है कि शब्दोंके अर्थसे भी तीन ही वर्ण मिद्ध होते हैं। अगर सत्त्व, रज, तमकी मिलावटमें कमी-बेगी करके चौथेका भी रास्ता निकाल लें, जैसा कि किया जाता है और हमने भी लिखा है तो इस तरह चारमें ज्यादा जानें कितने ही वर्ण बन सकते हैं। क्योंकि मिलावटमें जो कमी-बेगी होगी वह तो हजारों तरहकी हो सकती है न? आधा, चौथाई, दशमांश, शतांश, सहस्रांश आदिके हिसाबसे वह सम्मेलन, वह मिश्रण हजारों तरहका हो जायगा। इसलिये हमारे जानते यह बात दार्शनिक युक्तिसे शून्य है।

देखिये न, ४१वें श्लोकमें ही तो 'प्रविभक्तानि' लिखा है, जिसका अर्थ है कि सबोंके कर्म बिलकुल हो जुदे-जुदे हैं। मगर जब सेवा सबोंका धर्म बन गई और शूद्रके लिये दूसरा कुछ बताया ही नहीं, तो उमके कर्मको प्रविभक्त कहना कैसे उचित होगा? ओर अगर यह बात न हो तो उसे स्वतंत्र वर्ण कैसे माना जाय?

इसी ४१वें श्लोकमें ही एक मजेदार बात और है। आगे तो ब्राह्मण और

क्षत्रियको अलग-अलग श्लोकोंमें कहके शूद्र और वैश्यको एक हीमें कह दिया और जैसे-तैसे काम चला लिया है। पहले भी “स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः” (१।३१)में इसी तरहकी बात आई है। हमने वही इसका इशारा भी कर दिया है। मगर ४१वें श्लोकमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तीनोंका एक ही समस्त पद बनाके ‘ब्राह्मण-क्षत्रियविशा’ कह दिया है। केवल शूद्रको अलग ‘शूद्राणा’ कहा है। समास करने पर श्लोकमें अक्षर न बढ़ जाय और छन्दमें गड़बड़ न हो जाय इसके लिये वैश्यकी जगह उसी अर्थमें विश्वशब्द रखना फडा है। फिर भी चाहते तो “विप्राणा क्षत्रियाणा च विदूशूद्राणा च भारत” ऐसा श्लोक बना दे सकते थे। किन्तु ऐसा न करके तीनोंको एक जगह जोड़नेमें यही आशय प्रतीत होना है कि दरअसल विभक्त कर्म तीनोंके ही है और स्वतंत्र वर्ण भी यही है। हाँ, शूद्र भी माना जाता है। मगर उसके कर्म ऐसे नहीं है।

और जब सब चीजे तीन ही तीन गिनाई गई भी हैं ता वर्णोंको एकाएक चार कह देना भी प्रसंगसे अलग मा हो जाता है। वैश्यके व्यापारको मत्स्यानृत या झूठ-सचकी चीज कहते भी हैं और खेती भी हिमामय ही है, और ये दोनों तामसी ही हैं। इसलिये उमें तामस, क्षत्रियको राजस और ब्राह्मणको सात्त्विक मानना ही उचित है। यही बात खूब जँचती भी है। क्षत्रिय तो राजा भी कहा जाता है और उसकी राजसी ही बात मानी भी जाती है। ज्ञान तो सात्त्विक है। बस, अधिक आगेके लिये।

अब आगे ४५वे श्लोकसे जो बात शुरू होती है वह यही कि जो उपाय कर्मके रूपमें बताया गया है वह इष्टसिद्धिके लिये काममें लाया कैसे जाय।

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः संसिद्धिं लभते नरः।

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥४५॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्यं सिद्धिं विन्दति मानवः ॥४६॥

अपने-अपने कर्ममें लगे रहनेवाला मनुष्य ही मनकी शुद्धि—बुद्धिकी निर्मलता—प्राप्त कर लेता है। अपने कर्ममें ही लगा हुआ (वह यह) शुद्धि जैसे प्राप्त करता है वह भी सुन लो। जिस भगवानसे ही पदार्थोंकी सृष्टि हुई और जो सम्पूर्ण जगत्में व्याप्त है, मनुष्य अपने कर्मसे ही—कर्मोंके रूपमें ही—उसीकी पूजा करके (यह) सिद्धि—मनःशुद्धि—पा जाता है १४५।४६।

पहले जो “यत्करोषि” (१।२७) आदिके द्वारा अपने-अपने कर्मोंके करनेको ही भगवानकी पूजा कहा है उसीसे यहाँ मतलब है, त कि किसी और चन्दत,

अमत, घंटीवाली पूजासे । स्वकर्मणा गन्धसे यह बात साफ है । ऐमा करनेसे कैसे मन्त्रकी शुद्धि होगी अब यहां बात कहना जरूरी था और ४१वें श्लोकमें यही कही भी गई है । लेकिन शायद लोग अपने-अपने कर्मोंसे डिग जायें और पूजाका दूसरा ही आरती, घंटीवाला रूप खड़ा कर दें; इसीलिये उधरसे रोकने और स्वकर्म पर ही जोर देनेको जरूरत आगे बढ़नेके पहले ही समझी गई । दो श्लोकमें यही बात कह भी दी गई है । ठीक भी है न ? पूजा तो और ही चोज मानी जाती है । यह निराली पूजा कैसी ? लोगोंको सहसा ताज्जुब हो सकता है । इसलिये उसकी सफाई कर देना जरूरी हो गया । ऐमा भी हो सकता है कि शासन और युद्धादिके कामोंको निर्दयता और हिंसाकी चीज समझ लोग उससे हिचकें । इस तरह सारे गुडके गोबर हो जानेकी जंका बनो रहेगी ऐसे कामोंको तो खामखा कोई भी पूजा माननेको जली तैयार होगा ही नहीं । इसलिये फौरन ही ये बातें साफ कर दी गई हैं । निर्दयता और हिंसाकी दलीलका भी यही उत्तर दे दिया है कि सृष्टिके त्रिगुणात्मक होनेके कारण मन्त्र ही बुराईयाँ रहती ही हैं । भले-बुरे सभी मित्रे-जुले हैं । क्या साम लेने और आरती-चन्दनमें हिंसा नहीं है ? फिर इस वाहियात बातमें क्या पडना ?

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिदपम् ॥४॥

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारंभा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥४८॥

दूसरेके धर्म या स्वाभाविक कर्मको अच्छी तरह या आमानोसे कर लेनेपर भी उसकी अपेक्षा अपना अधूरा या दीखनेमें बुरा भी धर्म रही अच्छा है । (क्योंकि) स्वभावके ही अनुसार निश्चित कर्मोंके करनेमें (दरबसल) कोई पाप या बुराई नहीं होती । (इसीलिये) हे कौन्तेय, (देखनेमें) दोषयुक्त भी स्वाभाविक कर्म कभी न छोडे । क्योंकि जैसे आग धूँसे घिरी होती ही है वैसे ही सभी काम दोषसे घिरे ही (नजर आते) हैं । ४७।४८।

इन श्लोकोंमें एक तो "विगुणः", "स्वनुष्ठितात्" तथा "सदोषम्" पदोंके अर्थ जरा लम्बे चौडे है । दोषमें सभी तरहकी छोटी-नची बुराईयाँ, हानियाँ और त्रुटियाँ आ जाती हैं, न कि सिर्फ हत्या वगैरह पापोंसे यहाँ मतलब है । दूसरी बात यह भी है कि ऊपरसे देखनेमें ही ऐसा मालूम होनेसे यहाँ तात्पर्य है । क्योंकि वाकई तो बुराई किसीमें भी नहीं है । सबके सब तो पूजा ही है । और अगर बुराई है तो सबोंमें है । यह ठीक है कि किसीमें साफ दीखती है और किसीमें नहीं । बस, यही आशय है । इसी तरह विगुणका अर्थ है अधूरा किया

हुआ और देखनेमें दोषयुक्त । हमने ये दोनों ही अर्थ मिलाके रख दिये हैं । स्वनुष्ठितात् (सु + अनुष्ठितात्)के भी दो मानी है, अच्छी तरह किया गया और आसानीसे किया गया । सहर्ज शब्द भी महत्त्वपूर्ण है । मनुष्यके जन्मके साथ ही जो कर्म पैदा हुए वही स्वाभाविक कर्म है, जैसे बतकका तैरना, न कि पीछेसे सिखाये या बलात् लादे गये । वर्णधर्मकी यही बड़ी खूबी थी, न कि आज जैसी धक्काममुश्ती ।

यों तो हमने कही दिया है कि वर्णव्यवस्था विशेषज्ञता सम्पादनके द्वारा आत्माको कर्मसे अलग करने या सात्त्विक कर्ममें धीरे-धीरे लग जानेका रास्ता साफ करती है । मगर उतनी दूर न जाके भी यदि स्वाभाविक कर्मोंको अनासक्तिके माथ करें तो भी काम बन जाये । यह अनासक्ति भी स्वाभाविक कर्मोंमें ही पूरी-पूरी हो सकती है, जैसे माँस लेने या मलादिके त्यागमें । इनमें कौनसी आसक्ति किमीको होती है ? बनावटी कर्मोंसे यह बात या तो असंभव है या अत्यन्त दुःसाध्य । ऐसे कर्मवाले पथभ्रष्ट जो ठहरे । और पथभ्रष्टको रास्ते पर लाना तो कठिन हर्द । इस तरह अनामकितपूर्वक स्वधर्म करने हुए ही मनकी पूर्ण शुद्धि हो जाती है । फिर तो फौरन समाधिकी दशा आ जानेपर कर्मोंका स्वरूपतः त्याग करके पूरी निष्कर्मता प्राप्त हो जानी है । क्योंकि आसक्तिसे एक तरहका कर्मत्याग तो पहलेसे ही रहता है । मगर स्वरूपतः कर्मोंके करते रहनेसे वह पूर्ण या परम कर्म-त्याग नहीं होता; किंतु अधूरा । वही परमत्याग हो गया, जब समाधिके लिये स्वरूपतः भी कर्म छोड़ दिये गये । यदि “न कर्मणामनारंभान्” (३।४) श्लोककी मिलान हम इस ४९वेंसे करे तो पता लग जाय कि वही निष्कर्म्य और मिद्धि शब्द यहा भी है । मगर जो कर्म वहाँ बताई गई है उमकी पूर्ति करके यहाँ परम निष्कर्म्यका मच्चा रूप खडा कर दिया है ।

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।

निष्कर्म्यसिद्धि परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥४९॥

सभी चीजोंमें जिमकी बुद्धि आमकितशून्य है, काबूमे है और जो सभी इच्छासे रहित है, (वहो मनुष्य कर्मोंके स्वभाव-.) संन्यामके द्वारा परम निष्कर्म्यको प्राप्ति कर लेता है ॥४९॥

इमीलिये हमने पहले भी कह दिया है कि इमी श्लोकमें संन्यास शब्दका अर्थ है स्वरूपतः कर्मोंका त्याग । निष्कर्म्यका परम विज्ञेय भी इमीसे संगत हो सकता है । इसके बाद तो ‘संन्यस्य’ शब्द एक ही बार ५७वें श्लोकमें आया है । मगर वहाँ कर्मोंका स्वरूपतः त्याग अर्थ है नहीं । वह शब्द क्रियावाचक है और अर्पण, रखने या समर्पणके ही मानीमें आया है । हाँ, तो इस तरह पूर्ण कर्म-त्याग हो

जाने परे किस तरह ब्रह्मात्माका साक्षात्कार होता है और उसमें कर्मकी निर्लेपता प्रचीत होने लगती है, झलक जाती है, यही बात आगेके चार श्लोक (५०-५३) बताते हैं। इसीको समाधि कहते हैं, ध्यान योग कहते हैं तथा ज्ञाननिष्ठा, समाधिनिष्ठा और ध्याननिष्ठा भी कहते हैं। इसीके चलते पूर्ण ज्ञान और आत्मदर्शनकी प्राप्ति हो जाती है। इसीलिये ज्ञाननिष्ठा इसे कहा गया है। बिना ऐसा किये ज्ञान परिपक्व नहीं होता और न सर्वत्र आत्मदृष्टि होती है। फिर कर्म छोटे कैसे और आत्मा निर्लेप दिखे कैसे ?

इसके बाद ५४वें श्लोकमें उस ज्ञान या आत्म-दर्शनका स्वरूप कहके ५५वेंमें कारण बताया है कि क्यों उसे पूर्ण ज्ञान, ज्ञाननिष्ठा या आत्मदर्शन कहते हैं। उसका परिणाम भी कह दिया है कि आत्मा ब्रह्मरूप हो हो जाती है, उसीमें मिल जाती है।

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निर्बोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥५०॥

बुद्ध्या विशुद्ध्या युक्तो धृत्यात्मानं नियम्य च ।

शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥५१॥

त्रिविक्रतसेवो लघ्वाशी यतवीक्रायमानसः ।

ध्यानयोगपरो नित्यं वैराग्यं समुपाश्रितः ॥५२॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥५३॥

(इस प्रकार पूर्ण वैष्णवकी) सिद्धि प्राप्त कर लेनेपर (मनुष्य) जिस तरह ब्रह्मको प्राप्त हो जाता है और जिसे परले दर्जेकी ज्ञाननिष्ठा कहते हैं वह मुझसे जान लो। निर्मल सात्त्विक बुद्धिवला (मनुष्य) (सात्त्विक) ध्यानके बलसे मनको रोकके, शब्द आदि (इन्द्रियोंके) विषयोंको छोडके और रागद्वेषको हटाके एकान्त देशका सेवन करने, हलका भोजन करते तथा जवान, मन ओर शरीरको काबूमें रखे हुए निरन्तर ध्यानयोग में ही दत्तचित्त होता एवं वैराग्यको पक्का कर लेता है। (फलतः) अहंकार, बलप्रयोग, ऐठ, काम, क्रोध और मभी लवाजिमसे नाता तोडे हुए, ममतारहित (नथा पूर्ण) शान्तियुक्त होके ब्रह्मका रूप हो जाता है ॥५०॥ ५१॥५२॥५३॥

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न कांक्षति ।

समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥५४॥

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।

ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥५५॥

ब्रह्मस्वरूप निर्मल मनवाला (मनुष्य) न तो कोई चिन्ता रखता है, न इच्छा। वह सभी पदार्थोंमें समदृष्ट-रूप मेरी परमभक्ति पा जाता है। मूल आत्मा-ब्रह्मका जो भी और जैसा भी स्वरूप है उसे इस समदर्शन रूप भक्तिके बलसे अच्छी तरह जान जाता है (और) (इस तरह) मेरे तत्त्वज्ञानके बाद ही फौरन मुझमें प्रवेश कर जाता है। १५४।५५।

यहाँ भक्तिको परा कहा है। इसका अर्थ है सबमे ऊँचे दर्जेकी भक्ति, जिसे "ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम्" (७।१८) में पूर्ण ज्ञान कहा है और जिसका स्वरूप वासुदेवः सर्वमिति" (७।१९) बताया है। यदि परा भक्ति न हो तो वहाँ निचले दर्जेके तीन भक्त गिनाने हैं उन्हींवाली भक्ति हो जायगी। यहाँ भी उसका रूप "समः सर्वेषु भूतेषु" कह दिया है। इसीलिये उमका पूरा विवरण भी "भक्त्या मामभिजानानि"में कर दिया है, जिसमें कोई शकशुभा रही न जाय। मुझमें प्रवेश करने का अर्थ कहीं जाना-आना नहीं है। इसीलिये 'मयि विशते' न कहके 'मां विशने' कहा है। इसका ठीक ठीक अर्थ "मनुद्रमाः प्रविर्गति" (१।७०) जैसा ही है। वहाँ भी वही द्वितीयान्त है जैसा यहाँ।

इस प्रकार जब आत्मदर्शी और ब्रह्मनिष्ठ हो जाता है तो उमकी क्या दशा होती है यह प्रश्न स्वभावतः उठता है और उमका उत्तर जरूरी हो जाता है। उसकी कोई हालतें हो सकती हैं। वह वामदेव, शुकदेव आदिकी तरह बिलकुल ही मस्तराम हो सकता है। फिर तो कबेई सुधबुध उमे रही न जायगी। उमीकी बात "यस्त्वात्मरतिरेव" (३।१६) में कहा जा चुकी है। असलमें ऐसे लोग एक तो कम होते ही हैं। क्योंकि जोतेजी मुर्दा बनना आसान नहीं। यह बड़ी ही दुर्लभ बात है। हमरे व्यावहारिक दुनियामे आमतौरसे न तो उन्हें लोग पहचानी सकते और न उनसे कोई फायदा ही उठा सकते। गीताको व्यावहारिक संसारकी ही ज्यादा पर्वा भी है। अर्जुनके लिये यहाँ उपयुक्त भी था। प्रथमतः तो उसीको यह उपदेश दिया भी गया है। इसीलिये मस्तरामोंकी बात फिर कहनेकी कोई खास जरूरत रही नहीं गई थी, हालाँकि अगले दलोकमें उनकी भी बात है, यह आगे स्पष्ट हो जायगा। उनके बारेमें किसीको कोई शकशुभा भी तो नहीं हो सकता कि वह निर्वाण मोक्ष प्राप्त करेंगे या नहीं। मगर जिनकी दूसरी हालत होती है और जो लोकसंग्रह करते हैं उनका व्यवहारमें पूरा उपयोग होनेके साथ ही उनके बारेमें यह खयाल हो सकना स्वाभाविक है कि जब वे जनमाधारणकी ही तरह सब कुछ करते-धरते नजर आते हैं, तो उन्हें निर्वाण मुक्ति कैसे होगी? फलतः इन्हींके बारेमें अन्तमें स्पष्टतया कह देना जरूरी हो गया कि चाहे वह कहीं किसी भी दशामें रहें और कुछ भी करते रहें, फिर भी परम धाम, शाश्वत-

पद या निर्वाण मुक्ति उनके लिये धरी-धराई ही है। यही बात आगेके पाँच श्लोकोंमें कही गई है। अर्जुनको यह भी कह दिया गया है कि तुम्हारे जैसेके लिये तो यही रास्ता है। हमारा हई नहीं। इसीलिये यदि तुमने नादानी की और दूसरा सुगम लिया तो चौपट हो जाओगे। यह भी बात है कि तुम ऐसा कर भी नहीं सकते। क्योंकि तुम्हारा तो क्षत्रियवाली प्रकृति है। इसलिये वह तुम्हें युद्धसे अलग जाने न देगी। प्रत्युत इसीमें तुम्हें जरूर जोत देगी।

सदकर्मण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥५६॥

सदा अभी तरहके कर्मोंको करता हुआ भी मेरा स्वरूप बना हुआ (ऐसा मनुष्य) मेरी कृपासे—आत्मसाक्षात्कारके फलस्वरूप—निर्विकार शाश्वत पद—मोक्ष—पा जाता है ॥५६॥

इसीलिये अर्जुनको आगे स्पष्ट उपदेश दिया गया है कि तुम मोक्ष या परलोकको चिन्ता छोड़के जैसा कहा जाता है करो और आत्मदर्शन, जिसे बुद्धियोग, ज्ञानयोग और मांख्ययोग भी कहते हैं, के बदले सभी कर्मोंको भगवानको सौंपके उनकी जवाबदेहीसे अलग हो जाओ। अबतक जो तुम समझने थे कि आत्मामें ही कर्म है उसे गलत समझ कर्मको भगवानमें फेंकके भस्म कर दो आर आत्माके सिवाय और कुछ देखो ही मत। इस तरह यहाँ कर्मोंको आत्मामें न रहने देने या न माननेकी बातका उपसंहार भी साफ-साफ हो जाता है। इस ५७वें श्लोकका आशय पहले ही बताया जा चुका है।

चेतसा सर्वकर्मणि मयि संन्यस्य मुत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥५७॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।

अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनक्ष्यसि ॥५८॥

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।

मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥५९॥

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।

क्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥६०॥

(इसी ज्ञानयोगकी शरण जाके) मन और हृदयसे सभी कर्मोंको परमात्मामें समर्पित करो, उसीमें चित्त लगाओ और उससे बढ़के और कुछ न जानो। परमात्मामें चित्त लगानेसे उसीकी कृपासे—आत्मज्ञानके ही प्रतापसे—सभी संकटोंसे पार हो जाओगे। लेकिन यदि घमंड में आके (मेरी यह बात) न सुनोगे

तो चौपट हो जाओगे । (इतना ही नहीं ।) अगर अहंकारमें आके तुमने नहीं ही लड़नेका निश्चय किया भी तो तुम्हारा यह उद्योग—वह निश्चय—झूठा होगा—व्यर्थ होगा (और) तुम्हारा स्वभाव तुम्हें (लड़ाईमें) डालके ही रहेगा । (क्योंकि) हे कौन्नेय, अपने स्वाभाविक कर्मके साथ जकड़े होनेके कारण यदि यह काम—युद्ध—भूलमे नहीं भी करना चाहो तो भी मजबूरन तुम्हें इसे करना ही होगा । ५७।५।५९।६०।

कर्मोंका भगवानमें संन्यास या अर्पण क्या चीज है और इस तरह आत्मासे उनका कैसे सम्बन्ध छूट जाना है इसपर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है ।

यहाँ जो बार-बार 'मयि', 'मन' आदि शब्दोंके द्वारा परमात्माका उल्लेख किया गया है उससे शायद लोगोंको यह भ्रम हो सकता है कि ईश्वर या परमात्मा कोई दूसरा पदार्थ है जो कहीं अन्यत्र रहता है । उसीमें मन लगाने और उसे ही कर्मोंको अर्पण करनेकी बात कही गई है । क्योंकि यदि वह आत्माका स्वरूप ही हो तो कर्मोंको आत्मामें ही रखना हो जायगा न ? संन्यस्य शब्द जो पहले ५७वें श्लोकमें आया है उसका तो अर्थ ही है धरोहर या धाती रखना । ऐसी दशामें अबनकका यह कहना व्यर्थ हो जायगा कि आत्मामें कर्म रहना ही नहीं, उसका कर्ममे ताल्लुक, हई नहीं । इसीलिये ईश्वरको अलग ही मानना ठीक है ।

मगर ऐसा समझनेवालोंके सामने भी तो यह दिक्कत रहती जाती है कि आत्मा या जीवका कर्म, या यों कहिये कि मनुष्योंका कर्म वहाँ कैसे रखा जायगा ? और जब पहले ही कह दिया है कि "न च मां तानि कर्माणि" (९।९)—"इन कर्मोंमें मेरा कोई ताल्लुक हई नहीं", तो फिर कर्म उसमें रहने पायेंगे कैसे ? यदि यह कहा जाय कि ईश्वर तो कर्मोंके लिये अग्नि जैसा ही है, और भस्म हो जानेके लिये ही उसमें कर्म डाल दिये जाते हैं, तो यह बात तो "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा" (४।३७) के द्वारा पहले ही कह दी गई है कि आत्मज्ञानके द्वारा ही सभी कर्म दग्ध हो जाते हैं । इसलिये एक तो ईश्वरमें डालनेका भी अर्थ समदर्शन ही होगा । दूसरे ईश्वर आत्मासे जुदा फिर भी सिद्ध न होगा । फिर तो वह शंका बेबुनियाद ही सिद्ध होगी ।

अमल बात यह है कि आत्मज्ञानी कर्मोंकी पर्वा करता ही नहीं कि वे क्या चीज है और कब कैसे हो रहे हैं । उनका परिणाम क्या होगा यह भी खयाल उसके दिलमें भूलकर भी नहीं आता है । वह तो यही जानता है कि सृष्टिका अर्थ ही है क्रिया, कर्म (action) । इसलिये जो कुछ होता है वह तो सृष्टिके

इसी नियमके अनुसार ही हो रहा है। इसमें मुझे क्या लेना-देना है ? मैं क्यों माहक इस बलामे फँसने जाऊँ ? जिसने यह सब कुछ बनाया है वह जाने, उसका काम जाने। इस प्रकार आत्माको निर्लेप समझके लोकसंग्रहके कर्मोंको करते रहना ही उन कर्मोंका भगवान् यी ब्रह्मात्मामे सन्यास है, अर्पण है, डाल देना है।

इसलिये अगले श्लोक यही बात बताते हैं कि भगवान् कहीं बाहर नहीं है। न तो वह बैकुण्ठ या ब्रह्मलोकमें है और न तीर्थों या मन्दिरोंमें। वह तो अपनी आत्मा ही है। फलतः हृदयमें ही बसता है। हृदयमें बसनेका भी यह अर्थ नहीं है कि हृदय उमका घर है। उसका पहला आशय तो यही है कि वह आत्मासे अलग नहीं है। दूसरा आशय यह है कि वह तर्क-दलीलो और युक्तियोंसे न जाना जाकर हृदयग्राह्य ही है। “ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य धिष्ठितम्” (३३।१७) तथा “सर्वस्य चाह हृदि सन्निविष्ट” (१५।१५) में भी यही बात कही गई है। केवल तर्क-दलीलोका आश्रय लेना नास्तिकता और निरीश्वरवादमें पहुँचा देता है और केवल हृदय अन्धपरम्पराका भक्त बना देता है। इसीलिये यहाँ हृदयग्राह्य करनेका तात्पर्य यही है कि तर्क युक्तिकी सहायतासे रास्ता साफ करनेके बाद हृदयसे ही आत्मा-परमात्माका ग्रहण होता है। मनुने भी कहा है कि “यस्तर्कैर्णानुसन्धत्ते स धर्म वेद नेतर” (मनु० १२२०६)—“जो तर्कसे विचार करता है वही धर्म जानता है, दूसरा नहीं।” यहाँ उच्छ्वल तर्क रोकके हृदयका साथी तर्क ही माना गया है। मनुने जो तर्कको ‘वेदशाम्बका अविरोधी’ कहा है उसका यही तात्पर्य है। जिस हृदयने ईश्वरको देख लिया उसमें अलौकिक शक्ति होती है, ऐसी कि दुनियाको हिला दे, डुला दे, चला दे। यह बात हम पहले बहुत विस्तारके साथ लिख चुके हैं। ६१वे श्लोकका यही आशय है, न कि सचमुच हृदयमें बंठके ईश्वर मशीनकी तरह चलाता है। इसलिये उसी हृदयको सम्पादित करना, हृदयको वैसा ही बनाना यही हमारा काम है।

इस श्लोकका यह भी आशय है कि हृदयमें जिस परमात्माका स्वरूप व्यक्त होता है वह मनुष्यको चलाता है उस हृदयके ही बलसे। जहाँ हृदय जा लगा वहाँ पहुँचना टल नहीं सकता। हृदयमें वह नाकत है जो आर वहाँ नहीं है। हिरण् बाँपुरीका शब्द मुनके अपने आपको भूल जाता है। माँप भी सँपेरेकी बीनगी आवाजसे मुग्ध हो जाता है। इसीसे शिकारी और मोंग उन दोनोंको आसानीसे पकड़ लेते हैं। उनके हृदयके ही चलते यह बात हो जाती है। उसका स्वभाव ही है। और जब क्षत्रियका हृदय स्वभावतः युद्धमें ही रहता है, वही फँसा होता है, तो फिर अजुन हज़ार कोशिश करे, मगर वह खेगा कैसे ? वह

तो युद्धमें जायगा ही, लड़ेगा ही। भगवान ही हृदयमें बैठके ऐसा करता है इस कहनेका आशय "मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः" (९।१०) में बताई चुके हैं। उसके बिना जब प्रकृति कुछ करी नहीं सकती, तो हृदय तो उसीका रूप है न ? फिर वह बिना भगवानके कैसे करेगा ? इस प्रकार हृदयमें भगवानके रहनेका बहुत विस्तृत आशय इस श्लोकमें व्यक्त हो जाता है।

जो लोग 'अहं' 'मम' आदि शब्दोंको आत्माके अर्थमें न लगाके एक निराले ही ईश्वरमें लगाते, उसे सर्वशक्तिमान मानते और जीवको उसका स्वरूप न मानके सेवक मानते हैं, उनसे हमारा अनुरोध है कि वे बृहदारण्यक उपनिषद्के चौथे अध्यायका तीसरा ब्राह्मण पूरेका पूरा पढ़ जायें और देखें कि उसमें आत्माका ही निवास हृदयमें स्वयं-ज्योतिरूपमें लिखा गया है या नहीं, सृष्टिका बनाने-बिगाड़नेवाला उसे कहा गया है या नहीं और उसके सिवाय कोई दूसरी वस्तु हुई नहीं है, यह बार-बार दिखाया गया है या नहीं। वहीं यह भी लिखा गया है कि वह स्वयं-ज्योति है, उसका प्रकाशक कोई नहीं और जैसे ही सपनेमें जैसे ही जगनेमें सारी चीजें अपनी ही शक्तिसे बनाता और देखता है, लीला करता है, सभी जगह विहरता-विचरता है, मौज करता है। यह भी वे लोग देखें। "ध्यायतीव लेलायतीव" लिखा गया है जिसका अर्थ है, कि सभी लीलायें करता है।

जब उस ब्राह्मणके शुरूमें ही जनकने याज्ञवल्क्यसे पूछा है कि इस आत्माके मददगार प्रकाश कौन कौनसे हैं—“किंज्योतिरयं पुरुषः” (३।१), तो याज्ञवल्क्यने, जितने भी उजाला करनेवाले या पथदर्शक संभव हैं उन्हीं सबोंको पहले गिनके कहा है कि एके बाद दीगरे इन्हींसे उसका पथदर्शन होता है। सबसे पहले सूर्यकी ही प्रचंड ज्योतिसे उनने शुरू किया है। मगर रातमें तो वह ज्योति मिलती नहीं, ऐसा कहने पर चन्द्रमाका नाम लिया है। लेकिन कृष्णपक्षकी अँधियाली और अमावस्यामें ? तब तो चन्द्र होता नहीं। तब अग्निके प्रकाश, दीपक आदिसे ही काम चलता बताया है। तो निरे अन्धेरेमें, जहाँ दीपक भी न हों, क्या काम बिलकुल ही बन्द हो जाता है ? अन्धेरेमें भी तो लोग दूरसे बातें सुनके ही जान जाते हैं कि कौनसा आदमी है। जबानसे रास्ते की बात सुनके जैसे ही चलते भी हैं। इसीलिये बात या शब्दको ही उस समय प्रकाशक और पथदर्शक मानना पड़ा है। मगर जब नींदके समय आत्मानन्दका अनुभव करता है और उठने पर याद करता है कि बड़े आनन्दसे सोये थे, तब वहाँ कौनसा प्रकाश रहता है, जो आनन्दको दिखाता है ? और अगर अनुभव न करता तो उठने पर फौरन ही उसे याद क्यों

करता ? जिसका अनुभव न हो उसका तो स्मरण होता नहीं । • इसलिये शरीरके भीतर सुषुप्ति या गाढे नींदमें आनन्दका अनुभव मानना ही पड़ता है । इसी प्रकार सपनेमें जानें क्या-क्या देखता-सुनता है । हजारों चीजें देखी जाती हैं, यह तो सभी मानते जानते हैं । मगर वहाँ भी न तो शब्द ही है और न सूर्य आदि ही हैं । फिर वहाँ कौनसा प्रकाश है, सो भी भीतर शरीरमें ? इसीका उत्तर दिया है कि “आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतीत्यात्मनैवायं ज्योतिषास्ते पल्ययते कर्म कुरुने विपल्येनीति” (४।३।६)

इसका आशय यही है कि “उस समय मनुष्यकी आत्मा ही ज्योतिका काम करती है और वह उमीके बलसे बँठने, जाने, आने-लौटने और अन्य सभी कामोंमें लग जाता है” । इसपर प्रश्न हुआ है कि वह आत्मा है कौनसा ? “कतमोऽयमात्मा ?” (४।३।७) । क्योंकि शरीरके भीतर मन, बुद्धि, हड्डियाँ मांस आदि हजार चीजें हैं न ? इसीके उत्तरमें कहना पड़ा है कि वह विज्ञानमय है, सभी इन्द्रियादिको चलाता है और हृदयके भीतर रहता है, “विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तज्योतिः पुरुषः” (४।३।७) । उसीके बारेमें यह भी लिखा है कि जागरण और सपना इन्ही दोनों हालतोंमें वह काम-धाम करना है, लीला करता है ऐसा जान पड़ता है । वह सर्वत्र एक ही है, एकसा ही है, “स समानः सन्नुभोलोकावनुसंचरति ध्यायतीव लेलायतीव” (४।३।७) । उसके तीन लोक या क्रीड़ास्थल माने गये हैं । इनमें सुषुप्तिमें तो संसार रहता नहीं । वहीसे कभी सपनेमें जाता और चीजें बनाके मौज करता है, तो कभी जाग्रत दगल्ले आके,— “तस्यवाएतस्यपुरुषस्यद्वे एवस्थानेभवतः इदं च परलोक स्थानं च सन्ध्यं तृतीयं स्वप्न स्थानं तस्मिन्संध्ये स्थाने तिष्ठन्नेते उभे स्थाने पश्यति” (४।३।८) । यहाँ सन्धि-स्थानको स्वप्न-स्थान कहा है । स्वप्नका अर्थ है गाढ नींद या सुषुप्ति । यहीसे दोनोंमें पहुँचता है । जाग्रतको यह लोक और सपनेको परलोक कहा है ।

इसके बादसे लेकर १८वें ब्राह्मणके अन्ततक सपनेकी सृष्टिके बनाने और बिगाड़नेकी बात सविस्तार कही गई और लीला बताई गई है । आत्मा ही सब कुछ करती है यह भी बताया गया है । अनन्तर गाढ नींद या सुषुप्तिका प्रसंग लाके उसका चित्र खींचा गया है । वहाँ यह प्रश्न उठा है कि सुषुप्तिमें कोई पदार्थ आत्माको मालूम क्यों नहीं होता है ? पदार्थ तो हजारों है । शरीरके भीतर ही जानें कितने हैं । फिर उनका अनुभव वहाँ आत्माको होता क्यों नहीं ? इसीका उत्तर बहुत ही विरतारके साथ ३१वें ब्राह्मणके अन्ततक दिया गया है और कहा गया है कि अगर सचमुच कोई दूसरा भी पदार्थ उसके अलावे हो तब न उसे देखे, सुने, सूँबे, छूए, खाये, प्रीये ? दरअसल तो आत्माके सिवाय और कुछ

हई नहीं—“न नु तद्वितीयमस्ति” । यही बात बीसियों बार कही गई है । सचमुच ही आश्चर्य है कि यदि इन्द्रियोसे देखे-सुने न भी तो मनसे तो स्नेह-विचारे । मगर वहाँ तो कुछ भी नहीं होता । मनको तो बाहर जाना भी नहीं है कि इन्द्रियोंकी मदद चाहिये । वह भीतर ही सोचता क्यों नहीं ? आखिर सपनेमें तो मन ही सब कुछ करता है न ? फिर सुषुप्तिमें भी क्यों नहीं करता ? इसीलिये मानना ही पड़ता है कि उस समय आत्माके सिवाय और कुछ हई नहीं । ठीक ही है, जिसका ज्ञान नहीं उसके अस्तित्वमें प्रमाण ही क्या ? यदि कहा जाय कि जिसे नीद न हो उसे तो उस समय ज्ञान होता ही है; अतएव वही ज्ञान उन वस्तुओंके लिये प्रमाण होगा, तो प्रश्न होता है कि सुषुप्तिवालेको क्या मालूम कि किसीको ज्ञान होता है ? और अस्तित्वका प्रश्न तो उसीके लिये है न ? और अगर सभीको सुषुप्ति हो जाय तो ? यह असंभव भी नहीं है । प्रलय की ही तरह वह भी हो सकती है । फलतः अद्वैत-तत्त्वको मानना ही पड़ता है ।

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।

भ्रामर्यन्सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया ॥६१॥

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥

हे अर्जुन, सभी प्राणियोंके हृदयस्थानमें ईश्वर मौजूद रहता है, (और अपनी) मायाशक्तिसे उन्हें कठपुतलीकी तरह घुमाता रहता है । हे भारत, समस्त संसार को उसीकी स्वरूप जानो और इसी रूपमें उसकी शरण जाओ । उसीकी कृपासे परम शान्ति और शाश्वत स्थान पा जाओगे । ६१।६२।

६१ वे श्लोककी पूरी व्याख्या पहले ही हो चुकी है । ६२वेमें जो ‘सर्वभावेन’ पद है ऐसा ही पद पहले भी “स सर्वविद्भजति मा सर्वभावेन भारत” (१५।१९) में आया है । अन्तर यहाँ है कि वहाँ ‘भजति’ है और यहाँ ‘शरणं गच्छ’ है । मगर मानी दोनोंके एक ही है । भजने या शरण जानेका ही रूप “सर्वभावेन” कहा है । “वासुदेवः सर्वमिति”की ही तरह सभीको आत्मा-परमात्मामय ही देखना यही शरण जाना है ।

इस प्रकार उपदेश करके उसका उपसंहार करते हुए अर्जुनको मौका देते हैं कि वह खूब सोच-विचार ले, तभी कुछ करे । कहीं ऐसा न हो कि आवेशमें आके या बातोंमें पड़के कुछ कर डाले । क्योंकि ऐसे कामोंका नतीजा कभी अच्छा नहीं होता । लेकिन इसीके साथ उसे यह भी याद रखना होगा कि जो उपदेश दिये गये हैं वह ऐसे-वैसे नहीं हैं; किन्तु दुर्लभ और गोपनीयसे भी गोपनीय है ।

ऐसी बातें शायद ही सुननेको कभी मिलती हैं, कभी मिलें। इसलिये इनपर पूरा गौर करना होगा।

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया।

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छंति तथा कुरु ॥६३॥

मैंने तुम्हें यह गोपनीयसे भी गोपनीय अकल और सोचने-विचारनेकी बात कही है। इसपर खूब अच्छी तरह सोच-विचारके जो चाहो सो करो। ६३।

श्लोकसे स्पष्ट है 'कि जो कुछ उपदेश है वह ज्ञान ही है, न कि और कुछ। चाहे जितनी बातें भी शुरूसे अन्ततक आई हों सब ज्ञानके ही सिलसिलेमें आई हैं। गीतोपदेशका असली विषय ज्ञान ही है। उसीके भीतर विज्ञान भी आ जाता है। फिर भी जो यह कह दिया है कि समझ-बूझके करो और जो चाहो सोई करो, उससे साफ हो जाता है कि आज्ञा वा हुक्मकी गुंजाइश गीतामें है नहीं। यहाँ तो अपने दिलसे ही चलनेकी बात है। यह ठीक है कि जो कुछ करना हो उसे बखूबी समझ-बूझके करना चाहिए। मगर कुरना है अपनी ही मर्जसि, अपनी रायसे ही, जिसे इच्छा कहते हैं। क्योंकि जवाबदेही तो अपने ही ऊपर आनेको है न? फिर दूसरेके दबाव या हुक्मका क्या सवाल? वह क्यों माना जाय? और अगर माना गया तो जवाबदेही करनेवालेपर न होके आज्ञा देनेवालेपर ही जो हो जायगी। इसपर तो हमने पहिले श्रद्धाके प्रसंगमें बहुत लिखा है।

'अशेषेण विमृश्य' कहनेका एक और भी अभिप्राय है। एक तो विमर्श ही व्यापक चीज है। इसके भानो ही हैं कि सभी पहलुओंपर अच्छी तरह गौर कर लिया जाय। लेकिन जब उसके साथ 'अशेषेण' भी जुटा है, तब तो कहनेका मतलब साफ हो जाता है कि खबरदार, एक बात भी छूटने न पाये। शुरूसे यहाँतक जितनी बातें कही गई हैं सभीको सामने रखके अच्छी तरह उनपर सोचो-विचारो और गौर करो। उसके बाद जिस निश्चयपर पहुँचो उसीके अनुसार काम करो। असलमें गीतोपदेशकी पूर्वापर बातोंको भूल जानेसे ही ज्यादा गड़बड़ होती है और लोग कुछका कुछ निश्चय कर बैठते हैं। दृष्टान्तके लिये "ईश्वरः सर्वभूतानां"को ही ले सकते हैं। जानें कितनोंने इसका सचमुच ही आत्मासे भिन्न ईश्वर अर्थ करके इस आत्माको उसके चरणोंमें झुका दिया है, उसका सेवक और गुलाम बना दिया है। हम तो इसे आत्माका पतन मानते हैं, न कि और कुछ भी। फिर भी ऐसा ही किया गया है; हालाँकि यदि गीताकी ही पहलेकी बातें याद रहें तो यह बात कभी न हो। "न कर्तृत्वं न कर्माणि (५।१४-१५) श्लोकोंमें आत्माके ही लिये प्रभु और विभु शब्द आये हैं, जो आमतौर से ईश्वरके ही लिये

प्रयुक्त होते हैं। बल्कि इसीसे बहुतेरे यहाँ भी धोका खा गये हैं और ईश्वर ही अर्थ कर डाला है; हालाँकि हमने यह भूल वहीं सुझा दी है।

मगर इसे भी जाने दीजिये। क्योंकि यहाँ विवादकी गुंजाइश है। “भर्ता भोक्ता महेश्वर. परमात्मेति चाप्युक्तः” (१३।२२)मे तो साण्ड-ही जीवात्माको ही ईश्वर क्या महेश्वर और परमात्मातक कहा है, परम-पुरुषतक कहा है। कहा ही नहीं है, बल्कि ऐसा ही पहलेसे कहा जाता है यह बताया है। यहाँ विवादकी जगह हुई नहीं। इसके बादवाले “निष्ठन्तं परमेश्वरम्” (१३।२७)को हम छोड़ ही देते हैं; हालाँकि वहाँ भी परमेश्वर शब्द जीवात्माके ही लिये आया है। मगर “शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः” (१५।८)मे तो साण्ड ही मरने-जीनेके प्रसंगमे ईश्वर शब्द जीवात्माके ही लिये आया है। यहाँ तो सन्देहके लिये जरा भी स्थान नहीं है। फिर भी “ईश्वरः सर्वभूताना”मे अगर ईश्वरका अर्थ आत्मा न करके और कुछ किया जाय तो मानना ही होगा कि पूर्वापर विचारके बिना ही ऐसा होता है। फलतः “विमृश्यैतदशेषेण” कहना जरूरी था। यही वजह है कि इतना कहनेके बाद भी एक बार और यही बातें शब्दान्तरमें चलते-चलाते याद दिला देते हैं ताकि धोकेकी भी गुंजाइश रहने न पाये और अर्जुन का निश्चय सही और दुश्स्त होके ही रहे।

इतना कहनेपर भी स्वयं कृष्णको सन्तोष न हुआ। क्योंकि परिस्थिति नाजुक थी। उनने उपदेशके शुरूमे अर्जुनकी आश्चर्यजनक मनोवृत्तिको भी खुद अनुभव किया था। वह दख रहे थे कि उसमे कितनी कमजोरी आ गई है। जिस बातके लिये वह सपनेमे भी तयार न थे वही देखके वह एक तरहसे दहल उठे थे। उन्हें अर्जुनका अनुभव बचपनसे ही था। पाँचो भाइयोंमे उसे सबसे ज्यादा वह मानते भी थे। यही वजह थी कि सबोंके बुरा मानने और लाख नाक-भौं सिकोडनेपर भी अपनी बहन सुभद्रासे अर्जुनकी शादीतक उनने करा दी थी। जिसे लँगोटियायारी कहते हैं वही ताल्लुक अर्जुनके साथ उनका था। फलतः उसका रगरेशा वह पहचानते थे, उसे रत्ती-रत्ती जानते थे। जाने कितने ही भीषणसे भीषण संकटके समय पांडवों के सामने आये थे। बचपनमे ही पिताके मर जानेसे वे एक प्रकारसे अनाथ जैसे हो गये थे। क्योंकि धृतराष्ट्रका रुख उनके प्रति आरम्भसे ही खराब था और यह बात छिपी न थी। ऐसी दशामें विपदाओंके बज्रोंके एके बाद दीगरे गिरनेकी बात जितनी न थी उतनी उनकी परीशानी, पामाली तथा अयोग कष्टकी बात थी। कोई भी उनका पुसाँ हाल था जो नहीं। द्रौपदीकी नग्नताके कांडसे यह बात और भी साफ हो चुकी थी। भीष्म आदिकी जवानतकपर ताला लग चुका था। ऐसे मौकोपर बड़े भाई युधिष्ठिरतक अधीर हो जाया करते थे। मगर अर्जुनने

न तो कभी हिम्मत हारी थी, न बुजबिली दिखाई थी और न आँसू बहाये थे !
ऐसा झा वह इस्पात और वज्रका बना ! कृष्णको यह बात बखबी विदित थी ।
क्योंकि सबोंके साथ छोड़ देनेपर भी वही तो पांडवोंके सदाके सच्चे साथी,
पुर्ण हाल थे । फिर जानते क्यों नहीं ?

लेकिन वही अर्जुन गीतोपदेशके पहले बच्चों जैसा रो रहा था । उसके हाथ-
पाँवोंमें ही क्या, सारे अंगमें जैसे लकवा मार गया था । वह खड़ा रह सका नहीं और,
जैसे कोई कटा पेड़ हो, धड़ानसे रथके बीचमें पड़ गया था ! गिर गया था ! इसमें अनु-
मानकी भी जरूरत न थी । उसने तो खुद ही कहा था कि मेरा मन जैसे चक्कर
काट रहा है और मैं खड़ा रह सकता नहीं, “न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे
मनः” (१।३०) । जिसका धनुष सदा साथ रहा, बगलमें ही बाणोंके साथ पड़ा
रहा, वही कह चुका था कि हाथसे मेरा यह गांडोव—सुदाका प्यारा गांडोव—
खसकाजा रहा है, “गांडीव संसते हस्तात्” (१।३०) । ऐसी ही जानें कितनी
बातें थी जो अनहोनी थीं । अर्जुनके मनमें जो ग्लानि थी, जो बेचैनी और घब-
राहट थी, सभी कामोंमें जो अनास्था हो गई थी, जो भीषण वैराग्य था और
इन सबोंके चलते जिस दीनताने उसपर काबू कर लिया था वह तो सचमुच ही
“न भूतो न भविष्यति”का दृश्य था ।

गीताकी चार बातें अलौकिक थीं—ऐसी बातें जिनका उल्लेख गीतामें पाया
जाता है । वास्तवमें ये बातें न कभी हुई थी और न आगे हो सकती थीं । इनमें
पहली थी अर्जुनकी यह दशा जिसका उल्लेख हमने अभी-अभी किया है और
जिसका सजीव और नग्न चित्र गीताके पहले अध्यायके बीस (२८-४७) तथा
दूसरेके शुरूके नौ (१-९) श्लोकोंमें पाया जाता है । जो लोग उसे योंही पढ़ जाते
हैं वह क्या समझ पायेंगे, जबतक अर्जुनकी समूची जीवनो अपने आँवोंके सामने
वैसे ही न रख लें जैसे कृष्णके सामने थी ? यही कारण था कि कृष्ण परिस्थिति
की भीषणताको समझ सके थे ।

गीताकी ऐसी ही दूसरी चीज थी इतना देखन-मुननेके बाद कृष्णकी भाव-
भंगी, उनकी उम्र समयकी दशा, उनका रुख और चेहरा-मोहरा, जिसकी तरफ
“तमुवाच हृषीकेशः” (२।१०) श्लोकका “प्रहसन्निव” इशारा करता है । जो
लोग इस समूचे श्लोकको इस पूर्व परिस्थितिको मद्देनजर रखके गौरसे पढ़ें और
उसपर दिमाग लगाये उन्हें उसके शब्दोंमें कृष्णकी इस अनोखी भावभंगीकी
झाँकी मिल सकती है । इस पूरे श्लोकमें बहुत खूबी है और इसके हरेक पद कुछ
न कुछ अर्थ व्यक्त करते हैं, जो निरे शब्दार्थसे निराली चीज है और जिसे ही

काव्यकी जानू कहते हैं। इसे पूर्णरूपेण समझनेमें जो दिक्कत है उसे हल करनेके लिये गीताके अन्तिम श्लोकसे पहलेका 'तच्च अमृत्य संस्पृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः। विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः' (१८।७७) श्लोक इसके साथ पढ़ लेना चाहिये। गीतोपदेशके आरंभ करनेके ठीक पहलेका वह और अन्तका यह—इन्हीं दोनोंको—मिलाके देखें कि सचमुच वह रूप अलौकिक था या नहीं, नीयाब था या नहीं। संजयने उसे 'अत्यद्भुतम्' कह दिया है। एक तो अद्भुत चीज ही निराली है। मगर उसे इतनेसे ही सन्तोष न हुआ और उसके साथ 'अति' भी जोड़ दिया। हम उस श्लोकके अर्थके ही समय विशेष बातें लिखेंगे। यहाँ तो केवल दोनोंको एक साथ पढ़के कृष्णकी अलौकिक भावभंगीका चित्र दिमागमें बैठानेकी ही बात कहनी है। वह ऐसी थी कि संजयका मन मानता न था। फलतः बार-बार उसे भीतरी आँखोंके सामने ला खड़ा करता था। यह भी "संस्पृत्य संस्पृत्य" शब्दोंने साफ ही कह दिया है। केवल साधारण स्मृति न थी। किन्तु अलौकिक वस्तुकी अलौकिक स्मृति थी, अनोखी याद थी। इसीलिये तो 'सम्' लगाके 'संस्पृत्य' कहना पड़ा। उसके साक्षात्-देखनेपर क्या दशा हुई होगी, जब कि याद करने मात्रसे ही बार-बार रोएँ खड़ हो जाते थे, हर्षातिरेक बह चलता था, "हृष्यामि च पुनः पुनः"। इसीलिये संजयको भी मामूली नहीं, किन्तु महान् विस्मय पीछेतक बना हुआ था—"विस्मयो मे महान्" ! जैसी अलौकिक वस्तु देखी थी और बार-बार याद की थी उसी हिसाबसे ही तो आश्चर्यचकित होना भी था।

गीताकी तीसरी चीज थी भगवानकी विराट मूर्ति या विश्वरूप। वह भी वाकईमे "न भूतो न भविष्यति" ही था। इसमें भी स्वयं गीताके ही वचन प्रमाण है। वह रूप लिखा चुकनेके बाद खुद कृष्णने दो बार कहा है कि "तुमसे पहले यह रूप किसीने देखा ही नहीं, किसीने देख पाया ही नहीं"—"यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम्" (११।४७), और "तुम्हारे सिवाय दूसरा कोई भी, सभी प्रकारके यज्ञ दानादिके द्वारा यत्न करके भी, इसे आगे देख न सकेगा—"एवं रूपः शक्य अहं नूलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरु प्रवीर" (११।४८)। इससे बढ़के "न भूतो न भविष्यति"की सफाई और क्या हो सकती है ?

गीताकी चौथी अलौकिक चीज है गीताधर्म या गीताके उपदेश। इसके बारेमें हम काफी लिख चुके हैं। हमें विश्वास है कि यह बात निर्विवाद सिद्ध को जा चुकी है। इसीलिये अब यहाँ कुछ भी लिखनेका प्रश्न हुई नहीं।

हाँ, तो ऐसी नाजुक हालतमें कृष्णको भारी अन्देश था कि कहीं इतनेपर भी अर्जुनकी वही हालत न हो और वह विचलितका विचलित ही न रह जाय।

यही कारण है कि आगेकी अन्वित्य बातको कहनेपर भी उन्हें विश्वास नहीं हो पाया था। फलतः उनने अजुंनसे पूछ ही तो दिया कि “अजुंन, तुमने हमारी बाते ध्यानसे सुनी तो है ? और अगर हाँ, तो इससे तुम्हारी वह अज्ञानमूलक मूलभुलैयाँ मिटी क्या” ? “कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा । कच्चिद-ज्ञानसंमोहः प्रणष्टस्ते घनंजय” (१८।७२) । जब अजुंनने इसका स्पष्ट उत्तर दे दिया कि, “भगवन्, आपको कृपामे अब मेरा वह मोह भाग गया, सभी बातकी ठीक-ठीक स्मृति हो आई, मैं सभी शक काफूर हो गये और आपकी बातें मानूँगा; “नष्टी मोह स्मृतिर्ब्रह्मा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव” (१८।७३), तब कही जाके उन्हें सन्तोष हुआ ।

यही वजह है कि कृष्ण एक बार और भी उमे उपदेशोका निचोड कह देनेको तैयार हो गये। ऐसी परिस्थिति न रहनेपर भी श्रिय जनोके सम्बन्धमे ऐसा होना ही है कि एक ही बात बार-बार कहते जाते हैं, खामकर ऐसे मीकेपर जब उन्हें कुछ महत्त्वपूर्ण काम करना या कही दूर देश जाना हो। यह अधिक प्रेमकी पहचान है। यह बात “इष्टोसि मे दृढमिति” शब्दोंसे साफ हो भी गई है। इसलिये लोग पुनरावृत्ति देखके ऊब न उठें।

एक बात और भी है। संन्यासके सम्बन्धके अजुंनके प्रश्नका पूरा उत्तर अभीतक दिया गया भी नहीं है। बेशक, यह कहा गया है जरूरी कि कर्मोके स्वरूपतः त्यागसे पूर्ण नैकर्म्य हो जाता है, जिसकी अनिवार्य आवश्यकता ममाधि या पूर्ण ज्ञाननिष्ठाके लिये जरूरी है। उमके बाद उम पूर्ण ज्ञाननिष्ठाका निरूपण भी किया है। मगर यह तो कही नहीं कहा है कि कर्मोके स्वरूपतः त्यागके बिना काम चली नहीं सकता। अर्थत यह बात सिद्ध जरूर हो गई है, हो जाती है। फिर भी साफ शब्दोंमे कहे बिना काम चलता नहीं। लोग खीचतान शुरू जो करेगे और जोई मानी चाहेंगे शब्दोंको पिन्हा जो देगे। इसीलिये साफ-साफ कह देना जरूरी था कि बिना स्वरूपतः कर्मोका संन्यास या त्याग किये आत्मनिष्ठा होई नहीं सकती। अन्तमे ही इस बातका आ जाना भी सबसे अच्छा था। इसीलिये आगेके तीन श्लोकोमेसे पहलेमे तो पुनरपि यह बात कहनेका कारण लिखा गया है, दूसरेमे आत्मनिष्ठाका पूरा स्वरूप खडा कर दिया है और तीसरेमे साफ वह दिया है कि बेफिक्र होके सभी कर्मोके फन्दोको तोड डालो। तभी एकमेवाद्वितीय आत्मतत्त्वमे पूर्णतया लग सकते हो और तभी सारे झमेले खत्म हो सवते हैं।

सर्वगुह्यतमं भयः शृणु मे परमं वचः ।

इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥६४॥

मन्मना भव मद्भक्तो मन्नाजी मां नमस्कुरु ।
 मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥६५॥
 सर्वधर्मान्परित्यज्य गामेकं शरणं व्रज ।
 अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥

सबसे अधिक गोपनीय मेरी यह आखिरी बात फिर मुन लो । तुम मेरे अत्यन्त प्यारे हो, इसीसे तुम्हारे हितकी बात कहे देता हूँ । मुझ आत्मामें ही मन लगाओ, मेरा ही भजन करो, मेरा ही यजन करो (और) मुझीको नमस्कार करो । (परिणामस्वरूप) मुझीको पा जाओगे । यकीन रखो, मेरे प्रिय हो, तुमसे सच कहता हूँ । सभी धर्मोंको छोड़के एक मेरी ही शरण जाओ । मैं (आत्मा) तुम्हें सभी पापोंसे छुटकारा दिला दूँगा, अफसोस मत करो । ६५।६५।६६।

यहाँ भी 'वक्ष्यामि'का कहूँगा यह अर्थ न होके अभी-अभी कहे देना हूँ यही अर्थ है । इसका कारण पहले ही बताया जा चुका है । दूसरे श्लोकमें 'माम्' 'मत्' आदि शब्द 'अहं'के ही रूप हैं और 'अहं'का अर्थ आत्मा ही है यह सभी जानते हैं । इसपर बहुत कुछ कहा जा भी चुका है । 'मत्स्यं प्रतिजाने'का अर्थ है विश्वास करो, सच कहता हूँ । यहाँ 'प्रतिजाने'का मीघे 'प्रतिज्ञा करता हूँ' यह अर्थ कुछ बैठतासा नहीं है । 'सर्वधर्मान्' श्लोककी तो लम्बी-चौड़ी व्याख्या पहले ही की गई है । वहाँ जाने कितनी ही शकाओ का उत्तर दिया जा चुका है । इसलिये वे बाते यहाँ फिर लिखना बेकार है । मगर दो-एक अन्य बात लिख देना जरूरी है ।

जो लोग 'सर्वधर्मान् परित्यज्य'का यह अर्थ करते हैं कि धर्मांक फलाका त्याग करके शरणमें आओ उन्हें यह खयाल करना भा तो चाहिये कि जब धर्मोंको करते ही रहेंगे तो फिर पापका प्रश्न उठेगा ही कैसे ? पापकी बात तो तभी आती है जब नित्य, नैमित्तिक कर्मोंको ही छोड़ दिया जाय । यही धर्मशास्त्रोंका निश्चित मत है । लेकिन यदि पापकी बात न होती तो उत्तरार्द्धमें यह क्यों कहते कि तुम्हें सभी पापोंसे छुटकारा दिला दूँगा ? जिस तरह 'धर्मान्' यह बहुवचन लिखा है, ठीक वैसे ही 'पापेभ्यः' यह भी बहुवचन ही आया है, यह भी बात है । इससे दोनोंका सम्बन्ध बखूबी जुट जाना है और आशय मिद्ध होना है कि धर्मोंके छोड़नेसे ही जो पापोंका खतरा पैदा हो गया था उसीसे छुटकारा दिलाने की बात यहाँ कही गई है ।

इसपर ऐसा कहनेका यत्न हो सकता है कि 'पापेभ्यः'का अर्थ है जन्ममरणके सभी बन्धनोंसे छुटकारा दिलाना ही । इसीलिये तो 'मोक्षयिष्यामि' क्रियामें

मोक्षकी बात लिखी गई है। परन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि 'मोक्षयिष्यामि' कह देनेसे ही उमका अर्थ ही यह होता है कि सभी बन्धनोसे छुट्टी हो जायगी। मोक्ष शब्दका अन्य अर्थ हुई नहीं। फिर 'पापेभ्यः' शब्दसे बन्धन अर्थ लेना महज बेकार और निरर्थक है। इसके पहले इसी मोक्षकी बात "परा शान्ति स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम्" (१८।६२) तथा "मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम्" (१८।५६) आदिके द्वारा कहेके भी वहाँ पाप या बन्धनमे छुटकारेकी बात नहीं लिखी है, हालांकि मोक्ष शब्द न रहनेमे वहाँ ऐसा लिखनेका मौका था भी। अगर यहाँ तो वह भी नहीं है। फिर 'पापेभ्यः' की क्या जरूरत थी? इससे तो मानना ही पड़ेगा कि अर्जुनको जो डर था कि कहीं नित्य-नमित्तिक कर्मोंके छोड़ देनेसे पाप न चढ़ बैठे, उसीके लिये उसे आश्वामन दिया गया है कि बेफिक्र रहो, ऐसा कुछ न होगा। 'मोक्षयिष्यामि' की जगह 'मोक्षयिष्यामि' कहनेका साफ आशय यही है कि जैसे प्रीयश्चित्तादिके द्वारा पापोंमे छुटकारा होता है वैसे बात यहाँ न होके मुक्ति ही मिल जायगी और मदाके लिये पापमे पिड ही छूट जायगा।

इस श्लोकमे जो 'परित्यज्य' शब्द है उसमे स्पष्ट हो जाता है कि अर्जुन आत्माको शरण जानेके पहले सभी धर्मोंको सोलहों आना छोड़ना ही होगा। उमके बिना काम चलनेका नहीं। इसका अभिप्राय यही है कि इससे पूर्वके श्लोकमे जो आत्मतत्त्वमे ही मनको रमाना लिखा है और जिसे ही उमकी शरण जाना भी कहते हैं, उमके पहले ही सभी धर्मोंको छोड़ना ही होगा। पहले उन्हें छोड़ लो, पीछे शरण जानेकी बात सोचो यही उमका निचोड़ है। पूर्वकालिक क्रियाका दूसरा मतलब नहीं है। जैसे कहा जाय कि सुनते ही त्रिषादमे चला गया 'श्रुत्वा विषण्णे जातः', तो यहाँ जो पूर्वकालिक क्रिया "श्रुत्वा" है उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि त्रिषादका कारण अप्रिय समाचार सुना ही है। वैसे ही यहाँ भी शरण जानेका कारण सभी धर्मोंका परित्याग है। त्याग न कहेके परित्याग कहनेका भी यही अभिप्राय है कि बखूबी त्याग करना होगा, न कि आधा-साझा करके "आधा तीतर आधा बटेर" करना होगा। इसमे गुजर है नहीं। हाँ, एक बात और। कर्मोंके स्वरूपन त्यागके बाद जब ज्ञान निष्ठापूर्ण हो जाय तो उसके बाद क्या हो इस बारेमे यहाँ कुछ नहीं कहा है। फलत पूर्ववत् दोनों बातें ही मकनी है। जब वृत्ति ऊपर चढ़ जाये तो सब छूट जाये, न चढ़े तो लोकमंग्रह चालू हो। यही बात "सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः" (१८।५६) मे कही गई है। क्योंकि वहाँ जो 'अपि' शब्द है उसमे यही अर्थ निकलता है कि सभी कर्म करते हुए भी शाश्वत पद पा जाता है। यह 'भी' साफ ही बताता है कि कर्मोंके न करनेवाले भी होते हैं और उन्हें बेखटकके शाश्वत पद प्राप्त होता ही

है । मगर कर्म करनेवाले भी उसे प्राप्त करते ही हैं । यह बात बहुत साफ है ।

बस, गीतोपदेश पूरा हो गया और जहाँतक गीताधर्मके बतानेका तात्पर्य है कुछ भी कहना शेष रहा नहीं । हाँ, एक बात रह गई जरूर । अजुन ही यह सुना है और स्वभावतः लोग कौतूहलसे समय पाके उससे पूछेंगे ही कि कृष्णने आपसे क्या-क्या कहा, क्या-क्या उपदेश आपको दिया ? और हो सकता है कि वह सबसे “कुल घान साढे बाईस पंसेरी” के हिसाबसे ये गोपनीय बातें कहने लग जाय । तब तो अनर्थ ही होगा । एक तो इनकी कीमत सब लोग कर सकते नहीं । हीरा-जवाहरातके जानकार और ग्राहक तो सभी होते नहीं । कहते हैं कि किसी नादानको कहीं हीरेके बड़े पत्थरकी ठोकर लगी तो उसने उसे उठाके दूर गलीजमें फेंक दिया, ताकि फिर ऐसी ठोकरें किसीको न लगें ! यही बात गीताधर्मकी भी हो जायगी । दूसरे, जानकार लोग भी हिचक जायेंगे कि हो न हो यह कोई ऐसी ही बैसी चीज है । तभी तो अजुन सबसे कहता फिरता है । फलतः यह गीताधर्म पनप सकेगा ही नहीं । इसीलिये आगेके पाँच (६७-७१) श्लोकोंमें इसी बालकी चेतावनी देते हैं कि कैसे लोगोंसे ये बातें कही जायें और कही जायें या नहीं । क्योंकि ऐसा भी हो सकता है कि खुद जाननेके बाद इसकी चर्चा ही न कां जाय और न इसकी जरूरत ही महसूस की जाय । मगर कृष्णको तो फ़िक्र थी कि ममाजहितके लिये इसका प्रचार निहायत जरूरी है । उन्हें केवल अजुनकी ही फ़िक्र न थी । इसीलिये उपदेश करनेवालेकी भरपूर प्रशंसा भी कर दी है और उसका मुन्दर फल सुना दिया है । निरन्तर पढ़ते-पढ़ाने और सुनते-सुनाने ही इसे हृदयंगम किया जा सकता है, इसका प्रसार हो सकता है, इसीलिये उसपर भी जोर दिया गया है ।

इदं ते श्वातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।

न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥६७॥

य इमं परमं गृह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।

भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैषप्रत्यसंशयः ॥६८॥

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।

भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥६९॥

अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।

ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥७०॥

श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।

सोऽपि मुक्तः शुभाल्लोकान्प्राप्नुयात् पुण्यकर्मणाम् ॥७१॥

यह (उपदेश) तुझे तपशून्य लोगोंसे कभी नहीं कहना होगा, जो न तो भक्त हों, न श्रद्धापूर्वक सुननेके लिये लालायित हों, (प्रत्युत) हमारी निन्दा करते हों ।

(विपरीत इसके) जो कोई ये बातें मेरे भक्तोंको सुनायेगा वह मुझमें (ज्ञानरूप) पराभक्ति करके निस्सन्देह मुझी ही पायेगा । (इतना ही नहीं ।) मनुष्योंमें उससे बढ़के मेरा प्रिय करनेवाला और भूमंडलसे उससे बढ़कर मेरा प्रिय कोई होगा भी नहीं । सत्य ही, जो कोई हम दोनोंके इस धर्मयुक्त संवादको पढ़ेगा वह ज्ञानयज्ञके द्वारा मेरी पूजा ही करेगा, ऐसा मैं मानता हूँ । जो मनुष्य श्रद्धायुक्त हो तथा निन्दाकी भावना छोड़के इसे (केवल) सुनेगा भी वह भी मरनेपर पुण्यकर्मा लोगोंके शुभ लोकों या समाजोंमें जा पहुँचेगा । ६७।६८।६९।७०।७१।

यहाँ 'अतएव'से मतलब है जिसमें पूर्वोक्त काथिक, वाचिक, मानसिक तपोंमें कुछ भी मर्थ न जायें । वे तीनों प्रकारके तप ऐसे हैं कि उनसे ज्ञानकी योग्यता होती है और मनुष्य गीताधर्म समझनेके योग्य बन जाता है । इसीलिये उनकी आवश्यकता है । यही कारण है कि जिनमें वे या कमसे कम उनमेंके मुख्य तप न पाये जायें उसे गीताधर्म सुनाना "भैसके आगे बोन बजाये, सो बैठी पगुराये" को ही चरितार्थ करना होगा । इन श्लोकोंमें 'मा' या 'मद्' शब्द भगवानके वाचक न होके आत्मा-परमात्माके ही वाचक है, यह भूलनेकी बात नहीं है । भक्तिका अर्थ पहले श्लोकमें अपराभक्ति या पूर्वोक्त चार भक्तियोगमें जिज्ञासुवाली भक्ति ही है । इसीलिये चौथी या ज्ञानरूपा भक्ति आगे कही गई है । दूसरे श्लोकमें भी 'भक्तेषु'का अर्थ जिज्ञासु ही है । जिज्ञासुको ये बातें सुनाना ही ज्ञानका अभ्यास और मनन हो जाता है । फलतः ज्ञानकी पूर्णतामें जो कमी रहती है वह पूरी हो जाती है । किन्तु जिसका ज्ञान पूर्ण हो उसके सम्बन्धमें जब यह श्लोक बलागू होगा तो "भक्ति मयि परां कृत्वा" पहले ही आयेगा और अर्थ यह होगा कि जो मुझमें पराभक्ति करके मेरे भक्तोंको यह सुनायेगा उसे भी मुक्ति होगी ही । यह सुनाना उसमें बाधक न होगा । यह कथन गीताधर्मके सम्प्रदायके प्रचलित करनेके ही खयालसे है ।

इसके बादके दो श्लोक गीताको प्रशंसाके लिये हैं । लोग इसमें प्रवृत्ति करें इसीलिये कह दिया है कि पठन-पाठन भी ज्ञानयज्ञ है, जिससे भगवान या आत्माकी पूजा ही होती है । फलतः धीरे धीरे मनुष्य प्रगतिकी ओर चलते हुए पूर्ण ज्ञानी बनता है । जो पढ़ भी न सके उसे दूसरे पढ़नेवालोंके मुखसे सुनना ही चाहिये । अगर श्रद्धापूर्वक भक्तिसे कोई सुने, तो आगे चलके उसका भी कल्याण होके ही रहेगा । यहाँ अन्तिम श्लोकमें 'मुक्तः' शब्दका मुक्ति या मोक्ष अर्थ न होके प्रयाण, मरण या शरीरका त्याग ही अर्थ है । क्योंकि मुक्ति होनेपर पुण्य-कर्मियोंके शुभ लोकमें जानेका सवाल उठता ही नहीं । वह तो निर्वाणमुक्त हो जाता है । उसका आना-जाना कहीं होता नहीं । यह भी तो प्रश्न है कि केवल

गीता-हृदय

मुननेवाका मुक्त होगा भी कैसे ? यह तो सबसे नीचे दर्जेका है न ? लोकका अर्थ वह प्रगतिशील समाज ही है जहाँ ज्ञानचर्चाकी अनुकूलता हो । स्वर्गादि लोकोंकी बात यहाँ उठाना गीताधर्मके अनुकूल नहीं है । गीता तो ज्ञानमार्गकी धीज है न ? फिर भी यदि कोई लोक शब्दसे स्वर्गादि भी समझ ले तो हमें उससे इनकार नहीं है । मगर केवल उमे ही न समझ प्रगतिशील समाजको भी लोकके अर्थमें लेना ही होगा ।

इम तरह कृष्णको जो कुछ कहना था कह दिया । गीताधर्मके उपदेशके बाद भविष्यमें उसके प्रचारकी व्यवस्था भी कर दी । इसे ही सम्प्रदाय कहते हैं और परम्परा भी, जैसी कि चौथे अध्यायके शुरूमें ही विवस्वान्, मनु आदिकी परम्परा कही गई है । फिर भी वह परम्परा या सम्प्रदाय आजकी तरह पेशा और दूकान-दारी न बन जाये, इसीलिये पहले ही श्लोकमें कह दिया है कि, किन लोगोसे ये बातें कही जायें । बादके श्लोकोंमें तो कौन कहे, कौन न कहे आदि बन्धन भी लगा दिये गये हैं ।

अन्नमें, जैसा कि पहले ही कह चुके हैं, कृष्णने यह मुनासिब समझा कि जरा पूछ तो देवे कि इन बातोंका अर्जुनपर क्या असर हुआ है । क्योंकि इमसे भविष्यके बारेमें भी उन्हें निश्चिन्त हो जानेकी बाव थी । कमसे कम यह तो समझ जाने जरूर ही कि ईश एवं अज्ञ भी कितने गहरे पानीमें हैं । इसीलिये उनने पूछा, और यह जानके उनकी प्रसन्नताका ठिकाना न रहा कि अर्जुनने न सिर्फ औरसे उनके उपदेशको मुना, बल्कि समझा भी पूरी तरहसे और तयार भी वह हो गया तदनुकूल ही । यही प्रश्न और उत्तर आगेके दो श्लोकोंमें क्रमशः आयें हैं ।

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।

कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धर्नजय ॥७२॥

हे पार्थ, भला कहो तो कि आया तुमने यह उपदेश एकाग्र चित्तसे मुना है (और अगर हाँ, तो) आया तुम्हारा (वह) अज्ञानसे उत्पन्न हृदयका अन्धकार मिटा है ? ॥७२॥

कच्चित् शब्द वही बोला जाता है जहाँ उत्तरके बारेमें मन्देह हो और पूछने-वालेका मन खुद आगा-पीछा करता हो कि देखे क्या होता है । यहाँ "अज्ञान-संमोह" में संमोह वही है जिसका वर्णन "क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृति-विभ्रमः" (२।६३)में आया है । वहाँ संमोहका परिणाम लिखा है स्मृति-विभ्रम या स्मृतिका गायब हो जाना । अर्जुनने इसी स्मृति-विभ्रमके फेरमें ही तो न

लड़नेका निश्चय कर लिया था। हम इसका अर्थ वहीं अच्छी तरह बता चुके हैं। कृष्णका खयाल था कि यदि अर्जुनने ठीक-ठीक सुना और समझा होगा तो फौरन वह यही उत्तर देगा कि हमें स्मृति मिल गई। संमोह कहनेमें कृष्णका दूसरा मतलब था। साधारणतः दिल-दिमागकी सफाईकी बात तो थी ही। मगर ऐसा भी तो हो सकता था कि अर्जुन उन्हें खुश करनेके ही लिये कह देता कि हाँ, हमने सब कुछ समझ लिया। तब क्या होता? तब तो सब कुछ बेकार हो जाता। किन्तु हमको पहचान कैसे हो कि उसने आया सचमुच ही समझा है और मान लिया है या केवल शिष्टाचारकी बातें करता है? इसीलिये संमोह पद दिया। क्योंकि इसका सम्बन्ध स्मृति-विभ्रमसे है। फलतः अगर अर्जुनने ध्यान देके सुना और समझा है तो जरूर ही कह देगा कि स्मृति प्राप्त हो गई। लेकिन यदि ऐसा न होगा तो कुछ और ही बोलेंगा। और कृष्णकी प्रसन्नताका क्या ठिकाना रहा होगा जब उनने सुना कि अर्जुन ठीक वही “स्मृतिर्लब्धा” ही बोल उठा? बस, उनने जान लिया कि अर्जुनने यह उत्तर शिष्टाचारसे न देके सचमुच ही हृदयसे दिया है और उसे हमने जो भी उपदेश दिया है उसका उसपर पूरा असर हुआ है। “ध्यायतो विषयान्पुंसः” तो आखिर उमी उपदेशका अमली और व्यावहारिक रूप ही था न?

नष्टो माहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥७३॥

(इसपर चट) अर्जुनने उत्तर दिया कि हे अच्युत, आपकी कृपासे (मेरा) मोह भाग गया, (वह) स्मृति (एतरपि) जग उठी और मैं मन्देह-रहित—स्थित-प्रज्ञ हो गया हूँ। (इसलिये) आद की बात मानूँगा ॥७३॥

इसमें ‘स्मृतिर्लब्धा’की ही तरह ‘स्थितः’ शब्द भी मार्केका है। क्योंकि द्वितीय अध्यायमें स्मृति और संमोहकी बातें स्थितप्रज्ञके ही प्रसंगमें आई हैं। इसलिये स्वाभाविक ही है कि संमोह हटनेपर स्मृति फिर जग उठे और मनुष्य स्थितप्रज्ञ हो जाय। फलतः अर्जुनने जो उत्तर दिया उसमें स्थितप्रज्ञका निर्देश भी जरूरी था और उसीके मानीमें ही ‘स्थितोऽस्मि’ आया है। इसमें और स्थितप्रज्ञ कहनेमें जरा भी अर्थभेद या अन्तर नहीं है। हमने यही अर्थ लिखा भी है। स्थितप्रज्ञकी पहचान पहले ही बताई गई है। उसकी सबसे बड़ी खूबी यह होती है कि अपने लिये उसे कुछ करना रही नहीं जाता। फलतः जो कुछ भी वह करता है लोकसंग्रहकी ही दृष्टिसे। इसीलिये अर्जुनने यह कहनेकी अपेक्षा कि “करिष्ये धर्ममात्मनः—“अपना धर्म करूँगा”, यही कहना उचित समझा कि:

‘आपकी बातें मानूँगा’—‘आप जैसा कहते हैं, वही करूँगा’—‘करिष्ये वचनं तव’ । इससे कृष्णको और भी पूरा यकीन हो गया कि अर्जुनने अच्छी तरह हमारा उपदेश सुना है, समझा है और काम भी तदनुसार ही करेगा ।

इस तरह कृष्ण और अर्जुनके संवादको संजयने धृतराष्ट्रसे ज्योंकी त्यों सुना दिया । यहाँ लोगोंको यह खयाल हो सकता है कि उसने मनगढ़न्त बातें ही कही होंगी । क्योंकि भीषण संग्रामकी स्थलीसे बहुत ज्यादा दूर बैठे-बैठे सारी बातें आखिर उसे मालूम कैसे हुई ? वहाँ तो कोई टेलिफोन या तार भी न था और न बेतारका तार ही । और अगर होता भी तो इससे क्या ? संजयके गाय उसके जरिये कृष्ण और अर्जुन तो बातें करते जाते न थे और न माइक्रोफोन पर बैठके ही बातें करते थे कि संजय भी सुन लेता । और अगर संजय सुनता तो धृतराष्ट्र भी जरूर सुनता । फिर इस प्रश्नोत्तरकी जरूरत दोनोके बीच क्यों होती कि कुक्षेत्रमें क्या हुआ, क्या नहीं ? लोगोके अलावे खुद धृतराष्ट्रको ही शक हो सकता था कि संजय बातें तो नहीं बना रहा है ? यह ठीक है कि व्यासजीने उससे कह दिया था कि संजय सारी बातें बैठे-बिठाये जान जायगा । क्योंकि इसे मैं दिव्य दृष्टि (television) दिये देता हूँ । इसीलिये दिनरातमें जब कभी धीरे या चोरसे बातें होगी या और भी जो काम होंगे, यहाँ तक कि लोगोके मनमें भी जो कुछ बातें आयगी सभी इसकी आँखोंके सामने नाचने लगेंगी । फलतः अथसे इति तक युद्धका सारा वृत्तान्त तुम्हें ज्योका त्यों मुना देगा,—“एष ते संजयो राजन् युद्ध-मेतद्विष्यति । एतस्य सर्वसंग्रामे न परोक्षं भविष्यति ॥ चक्षुषा संजयो राजन्दि-व्येनैव समन्वितः । कथयिष्यति युद्धं च सर्वज्ञश्च भविष्यति ॥ प्रकाशं वाऽप्रकाशं वा दिवा वा यदिवा निशि । मनसा चिंतितं मपि सर्वं वेत्स्यति संजयः” (महा० भीष्म० ६।९-११) । लेकिन धृतराष्ट्रको बुद्धि तो उस समय मारी गई थी । वह ठिकाने न थी । वह बुरी तरह परीशान भी था । व्यासजीसे भी उसने साफ ही यह बात स्वीकार की थी । इसलिये उसके मनमें ऐसा खयाल होना असम्भव न था । कुटिल तो था ही । और उसे चाहे भले ही शक हो, या न हो, किन्तु लोगोको तो हो सकता था ही । क्योंकि व्यासका यह प्रबन्ध सब लोग तो जानते न थे । गीतामें कही पहले यह बात आई भी नहीं है । महाभारतमें लिखी होने पर भी गीता तो स्वतन्त्रसी चीज है न ? फलतः केवल गीतापाठीको भी ऐसा खयाल न हो इसीलिये आगेके चार श्लोकोमेंसे पहले दोमें संजयने खुद यही बात कही है कि व्यासजाकी कृपामें ही मैंने यह सब कुछ सुना है । शेष दोमें इस गीतोपदेशकी अलौकिकता तथा कृष्णकी उस समयकी अलौकिक भावभंगीका निरूपण किया है ।

संजय उवाच

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
 संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥७४॥
 व्यासप्रसादाच्छ्रुतवीनेतद्गुह्यमहं परम् ।
 योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥७५॥

संजयने कहा (कि) इस तरह वासुदेव कृष्ण और महात्मा अर्जुनका यह अद्भुत (एवं) रोमांचकारी संवाद मैंने (खुदबखुद) सुना था । व्यासकी कृपासे यह अत्यन्त गोपनीय योग मैंने स्वयं योगेश्वर कृष्णसे साक्षात् कहते हुए ही सुना था ॥७४॥७५॥

पार्थका जो विशेषण महात्मा दिया गया है उससे भी सिद्ध हो जाता है कि अर्जुनने अश्रुतत्व और तन्मूलक कर्म-अकर्मका पूर्ण रहस्य अच्छी तरह हृदयंगम कर लिया था ।

संजयने यह बात धृतराष्ट्रसे तब कही थी जब भीष्म आहत हो चुके थे, न कि कृष्णके उपदेशके ही समय । इसीलिये भूतकालके सूचक “अश्रौषम्” तथा “श्रुतवान्” पद आये हैं ।

यह सम्वाद निराला है यह भी कह दिया है, ठीक ही निराला था ।

रोमहर्षणका मतलब है आनन्दके मारे ही रींगटे खड़े कर देनेवाला, न कि भयसे । क्योंकि भयका कोई अवसर था नहीं ।

गीताधर्मको भी योग कहा है । यों तो गीताके सारे विषय ही योग कहे गये हैं । इसीलिये कृष्ण योगेश्वर हैं । उनसे बढ़के इस योगको और कौन जानता था ?

सचमुच ऐसे योगेश्वरके मुखसे ही सुननेमें कितना आनन्द आया होगा, जब कि पीछे पढ़नेमें इतना ज्यादा मन आकर्षित होता और मजा मिलता है । इसीलिये तो संजयकी उस समय भी अजीब हालत थी । सुनना तो पहले ही हो चुका था । उस समय तो उसीकी स्मृति मात्र थी । फिर भी रह-रहके वह गद्गद हो जाता है, यह खुद स्वीकार करता हुआ कहता है कि—

राजन् संस्मृत्य संस्मृत्य सम्वादमिममद्भुतम् ।
 केशवाजुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥७६॥

हे राजन्, केशव तथा अर्जुनके इस महान् सम्वादको (इस समय भी) बार-बार याद करके रह-रहके गद्गद हो जाता है ॥७६॥

यह सम्वाद ऐसा निराला है कि हनुषा राजा ही मालूम पड़ता है । इसीलिये कुछ समय बीतने पर भी जब संजय उसे केंद्रल याद कर पाता है, तो भी वह जैसे आँखोंके सामने नाचता रहता है और ओझल नहीं होता । यही कारण है कि उसे 'तम्' न कहके 'इयम्' कहता है । 'तं' कहनेसे परोक्ष या ओझल जान पड़ता न ? मगर सो तो है नहीं । यह ठीक है कि उसका वर्णन तो अभी-अभी हुआ है । इसीलिये पहले भी 'तत्' की जगह 'एतत्' ही आया है । मगर यह बात इनकार नहीं की जा सकती कि वह दिमागमें नाचता जरूर था । नहीं तो साधारण चीज होने पर कभी 'तम्' भी जरूर कह दता । सारा वर्णन ही यही सूचित करता है । इतने पर भी वह सम्वाद अलौकिक होता ही नहीं यदि अर्जुनको उस समयकी अलौकिक मनोवृत्तिके साथ ही गीताधर्मके उपदेशक एवं प्रथमाचार्य कृष्णकी भाव-भंगी भी दिख्य और अलौकिक न होती । दरअसल सारी खूबी और सारा मजा तो उपदेशककी भावभंगी और प्रतिपादन शैलीमें ही होता है । इसलिये संजय स्वयमेव कृष्णकी उस निराली भावभंगीकी ओर इशारा करता हुआ कहना है कि—

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।

विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥७७॥

हे राजन्, हरिका—कृष्णका—वह अत्यन्त अद्भुत रूप याद कर करके मुझे महान् विस्मय हो रहा है और बार-बार मद्गद हो जाता हूँ ॥७७॥

इस श्लोकके सम्बन्धमें बहुत सी बातें थोड़ी देर पहले कही जा चुकी हैं । फिर भी कितनी ही कहनेको शेष है । बहुतोंको यह धारणा है कि संजय यहाँ भगवानके उस विश्वरूपके ही बारेमें कह रहा है जिसका वर्णन ग्याग्हवे अध्यायमें आया है । प्रायः सभी भाष्यकारों और टीकाकारोंने यही अर्थ किया है । दर हकीकत मेरी नजरके सामने एक भी टीका अबतक ऐसी नहीं गुजरी है, जिसमें वैसा अर्थ न किया गया हो । हरिके रूपके अति, अद्भुत आदि विशेषणोंसे ही और भी आसानीसे इस अर्थकी ओर लोग झुक पड़े हैं । मगर हमने तो पहले लिखा है कि यह बात नहीं है । इसका कारण भी काफी दिया है । इतना ही नहीं । हमने तो यह भी चित्रित करनेका यत्न किया है कि जिस रूपका यहाँ उल्लेख है वह वस्तुतः किस तरहका था । रथपर अर्जुन और कृष्ण दोनों ही खड़े थे । युद्धमें ऐसा ही होता था । कृष्ण घोड़ोंकी बाग पकड़े खड़े थे । मगर जब अर्जुनने अपना रोना गाना एकाएक शुरू कर दिया तो जो कृष्ण घोड़ोंकी ओर मुँह किये खड़े थे वह अचानक यह सुनते ही पीछे मुँड पड़े और अर्जुनकी बातों से सुनने लगे । जैसे जैसे बातें सुनते जाते थे उनका चेहरा-मुहरा बदलता

जाता था। ऐसा होने होते "अशोकानन्वयस्त्व" (२।११) शुरू करनेके पहले तक उनकी जो अलौकिक भीषणता थी चुकी थी हमने उसीका चित्र खींचनेका यत्न किया है और उसीसे यहाँ आशय है। भला विश्वरूप दर्शनसे और गीतोपदेशसे क्या ताल्लुक ? वह तो गीतोपदेशके बीचकी हजार बातोंमें केवल एक है। मगर यहाँ तो स्पष्ट ही गीताके समूचे सम्वादका और योगका उल्लेख है। योग भी वह जिसे कृष्णने कहा था, जिसे वह कह रहे थे। क्योंकि साफ ही "कथयतः" लिखा है। न कि जिसे बिलखाया था। यह मार्केकी बात है।

एक बात और भी है। विश्वरूपके बारेमें ग्यारहवें अध्यायमें स्पष्ट ही कहा है कि अजुनके अलावे पहले किसीने भी उसे नहीं देखा था और न जाने कोई देख ही सकता है। यह बात हमने ग्यारहवें अध्यायके उन श्लोकोंको उद्धृत करके थोड़ी ही देर पहले सिद्ध की है। किन्तु यह बात झूठी हो जाती है यदि संबंध उक्त विश्वरूपको याद करता है। क्योंकि स्मृतिके पहले तो देखना जरूरी है न ? बिना देखे स्मृति कैसी ? अजुन या कृष्णके मुखसे जो कुछ वर्णन ग्यारहवें अध्याय में आया था केवल उसे वहाँ कह देना और बात है। वह जैसेका तैसा सुनके ही हो सकता था। मगर उसमें वह मजा स्वयं मंजयको नहीं मिल सकता था जो देखनेमें मिलता। देखे हुए होका को प्रबलतम संस्कार होता है वही जगके उसे ला खड़ा करता है आँखोंके सामने। सुने हुएके बारेमें यह बात वहीं होती, नहीं हो सकती। सजयको दिव्य दृष्टि मिलनेपर भी ग्यारहवें अध्यायवाले कृष्णके वचनोंसे ही सिद्ध है कि वह विश्वरूप न तो पहले किसीने देखा था और न आगे कोई देख सकेगा। तब मंजय उसे देख सकता था कैसे ? यह बात मानी कैसे जा सकती है ? लेकिन इस श्लोकके पदोंको पढ़के कोई भी कह सकता है कि आँखों देखे स्वरूपका ही उल्लेख संभय करता है। फलतः उपदेशके आरम्भवाले रूपसे ही यहाँ तात्पर्य है।

इसके सम्बन्धमें इसी श्लोकमें एक और भी प्रमाण मिल जाता है। हमने तो पहले ही कहा है कि विलक्षण और अलौकिक होनेके नाने ही उस सम्वादको आँखोंके सामने बराबर नाचनेवाला मानके उसे बार-बार 'एतत्', 'इमम्' कहा है। लेकिन कृष्णका विश्वरूप तो और भी ज्यादा आँखोंके सामने नाचनेवाला था। फिर भी उसे इसी श्लोकमें 'तच्च' कह दिया है। 'तत् च'में उसे 'तत्' या दूरका कहनेके क्या मानी हो सकते हैं। यह तो उलटीमी बात मालूम होती है। दरअसल 'एतत्' तो उसीको कहना उचित था। हाँ, उसमें एक खतरा जरूर था। कृष्णके उपदेशके समयके रूपके बाद विश्वदर्शनके समय विश्वरूप आया था। फलतः उससे निकटका यही पड़ता था। इसलिये एतत् कहनेसे स्वभावितः

लोग इसे ही समझ सकते थे। क्योंकि वहला रूप अपेक्षाकृत इससे 'दूर' पहुँचा था। इसीलिये संजयने 'तत्' कह दिया और सारकामेला ही खत्म हो गया। क्योंकि अब तो मौका ही न रहा कि विश्वरूपका खयाल भी किया जाए। मगर जो लोग फिर भी विश्वरूपको ही मानते हैं उनके लिये तत्का औचित्य बताना कठिन है।

गीतोपदेशकी बातोंका उपसंहार करते हुए अन्तमें संजयने धृतराष्ट्रको धोकेमें-रखना उचित न समझ विजय तथा पराजयके सम्बन्धमें भी अपनी स्पष्ट राय दे दी कि कौन जीतेगा, कौन हारेगा। इसका कारण भी धीरेसे बता दिया। जिस पक्षमें योगेश्वर कृष्ण हों जो सभी युक्तियोंके आचार्य है और जहाँ पाथं जैसा धनुर्धर हो उस पक्षकी जीत न होगी तो होगी किसकी? यह तो मोटीसी बात है। शायद धृतराष्ट्रके मनमें कुछ आशा बँधी थी। क्योंकि एक तो वह अपने लडकोके मोहमें बुरी तरह फँसा था। दूसरे लोभ और मोहके करते उसकी विवेक-शक्ति नष्ट हो चुकी थी। ऐसी दशामे गीतोपदेशका युद्धपर क्या असर होगा यह बात वह शायद ही समझ सकता था।

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

श्रीविजयो भूतिध्रुवा नीतिर्मतिमम् ॥७८॥

—योगेश्वर कृष्ण है (और) पाथं (जैसा) धनुर्धर है वहीं लक्ष्मी, विश्वम्, ऐश्वर्य और पक्की—अटल—नीति है, यही मेरा निश्चय है ॥७८॥

अटल और पक्की नीति जहाँ रहेगी वही विजय भी होगी और उसके बाद उसमें स्थिरता भी आयेगी। इसीलिये तो भारविने किराताजुनीयमें कहा है कि जिस चीजको दुर्योधनद्वारा जैसे-तैसे जीत लिया था वह उसीको नीतिके बलसे सदाके लिये जीत लेना—उस विजयको स्थायी कर लेना—चाहता है, "दुरोदरक्षय-जिता समीहते नयेन जेतुं जगती सुयोधनः" (११७)। वहनेका आशय यही है कि पांडवकी जीत भी होगी और वह स्थायी भी हो जायेगी।

लक्ष्मी या सम्पत्ति और ऐश्वर्यमें अन्तर है। ऐश्वर्य व्यापक चीज है। शासनादि भी इसमें आ जाते हैं। भूतिका अर्थ विस्तार है, फैलाव है और हमने ऐश्वर्य इसीको कहा है ध्रुवा नीति कहनेसे कच्ची और बराबर बदलनेवाली दुर्योधनकी नीति घातक सिद्ध हो जाती है। चाहे जो हो। फिर भी नीति तो पक्की और स्थायी होनी चाहिये और गीताने उसीपर जोर दिया है।

इस अध्यायका विषय मोक्षसंन्यासयोग लिखा है। इससे स्पष्ट है कि संन्याससे ही शुरू करके अन्तमें भी संन्यास ही आया है और उसीके साथ मोक्ष भी। यों

तो शुरूमें गीतामें दूसरे ढंगके भी संन्यासका वर्णन आया है और अठारहवें अध्यायके शुरूमें भी उसीको सभी कमोंके द्वारा प्राप्त करने लिखा है। मगर उससे मोक्ष तो होता नहीं। इसीलिए वह इस अध्यायका और गीताका भी विषय ऋभी हो नहीं सकता। हाँ, अन्तके ६६वें श्लोकमें मोक्षके प्राप्त करने के लिये जिस संन्यासका वर्णन किया है वही गीताको मान्य है और गीताका भी विषय है। तृतीये अध्यायमें भी संन्यास आया है। मगर एक तो यह ज्ञानके साथ आया है। दूसरे उस अध्यायका भी अकेला विषय नहीं है। हाँ, पाँचवें अध्याय सिर्फ संन्यास ही है। फिर भी यहाँ उसीको स्पष्ट कर दिया है कि उससे केवल ज्ञान ही नहीं होता, किन्तु मोक्ष भी मिलता है। इस प्रकार तीसरे अध्याय इस संन्यासके प्रतिपादनमें लगे है।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
जुनसवादे मोक्षसंन्यासयोगो नामाष्टादशोऽध्यायः ॥१८॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान-प्रतिपादक योगशास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका संवाद है उसका मोक्षसंन्यासयोग नामक अठारहवाँ अध्याय यही है।

कुछ लोगोंने 'इति'का अर्थ 'समाप्त हुआ' ऐसा किया है। मगर यहाँ तो उसका अर्थ है 'यह'। यह पहले कही गई बातकी ही और इसीका अर्थ उसको याद कराता है। "इत्यह वासुदेवस्य" (१८।७४) तथा "इति ते ज्ञानमाख्यातम्" (१८।६३) आदिमें सर्वत्र यही अर्थ इति शब्दका माना गया है। हमने यही लिखा भी है। समाप्ति तो अर्थसिद्ध चीज है, न कि शब्दार्थ और वह भी कुछ जँचती नहीं है। इसीसे हमने उसे छोड़ दिया है।



गीता-हृदय के मूल श्लोकों की वर्णानुक्रमणिका

श्लोक के बाद पहिले पृष्ठ संख्या दी गई है

फिर, देश के बाद श्लोक संख्या

अकीर्ति ३२०-३४	अनु ६१४, ६३४-१५, २५
अग्नि ४९३-२४	अभि ६१४-१२
अच्छेद्य ३१४-२५	अपरं ४०१, ४१६-४, ३०
अक्षरं ४८४, ५१९-३, ३३	अपाने ४१५-२९
अजो ४०२-६	अपि ४१७, ५१२-३६, ३०
अज्ञ ४३७-४०	अभ्यास ४८७, ५५५-८, १०
अत्र २८४-४	अभयं ६०२-१
अथ २८६, ३१६, ३२०, ३९१, ५५५, ५५६-२०, २६, ३३, ३६, ९, ११	अमी ५३९, ५४०-२१, २६
अथवा ४६०, ६३०-४२, ४२	अमा ५६९-७
अदृष्ट ५४४-४५	अफला ६१४-११
अद्वेषा ५६०-१३	अयति ४५९-३७
अधि ४८४, ४८४, ६२८-२, ४, १४	अपरैय ४६८-५०
अधर्म २९०, ६३५-४१, ३२	अप्रकाश ५८२-१३
अध्यात्म ५६९-११	अवाक्य ३२१-३६
अध ५९१-२	अयुक्तः ६३५-२८
अध्ये ६६४-७०	अपर्या २८५-१०
अनन्त २८६, ५२९-१६, २९	अयने २८५-११
अन्ये २८५, ५७४-९, २५	अवि ३०७, ५७०-१७, १६
अप्त ३०८, ४७७, ४८६-१८, २३, ५	अव्यक्त ३१५, ३१७, ४९१, ४९१, ४७८-२५, २८, १८, २१, २४
अन्नाद् ३७६-१४	अव ५०२-११
अना ४४५-१	अवेश ६१५-२२
अनन्य ४८९, ५०८-१४, २२	अशोष्य ३०४-११
अनादि ५३९, ५७६-१९, ३१	अश्रद् ४९७, ६२१-३, २८
अन ५६०-१६	अशास्त्र ६१२-५
अनेक ५३८, ५३८, ६०६-१०, १६, १६	अश्वत्थ ५२८-२६
अनिष्ट ६२७-१२	अस्माकं २८५-७

असं ४५७, ४५८-३५,
 असक्ति ५६९-९
 असी ६०६-१४
 असक्त ६४८-४९
 असत्य ६०४-८
 अहो २९१-४५
 अहं ५०४, ५०९, ५२५, ५२७, ५९५,
 ६०६, ६४९-१६, २४, ८, २०,
 १४, १८, ५३,
 अहिंसा ५२०, ६०३-५, २
 आख्याहि ५४१-३१
 आचार्याः २८९-३४
 आत्म ६०६, ४५६-१७, ३२
 आढ्य ६०६-१५
 आदित्या ५२७-२१
 आग्रहा ४८९-१६
 आपूर्य ३६०-७०
 आत्मानं ३४३-३
 आयुषा ५०८-२८
 आयु ६१३-८
 आरूढ ४४७-३
 आवृत्त ३९२-३९
 आश्चर्यं ३१८-२९
 आशा ६०५-१२
 आसुरीं ६०६-२०
 आहार ६१३-७
 आहु ५२६-१३
 इत्य ५४६-५०
 इत्यहं ६६९-७४
 इति ५७२, ५९८, ६५७-१८, २०,
 ६३
 इदं ४९७, ५८०, ५६५, ६०५, ६६४-
 १, २, १, १३, ६७

इन्द्रिय ३९०-३४
 इन्द्रिया ३९२, ३९३, ३४३, ३५७,
 ५६९-४०, ४२, ६७, ६७, ८
 इच्छा ४७९, ५६८-२७, ६
 इमं ३९८-१
 इष्टान् ३७४-१२
 इह ४४०, ५५३७-१९, ७
 ईश्वरः ६५६-६१
 उक्तं ५९४-१०
 उत्तम ५९६-१७
 उक्तं ५२८-२७
 उत्सन् २९१-४४
 उत्सोद ३८२-७४
 उदार ४७६-१८
 उदासीन ५८४-२३
 उप ५७३-७२
 उद्धरे ४४९-५
 ऊर्ध्वं ५८३, ५९१-१८, १
 एतत् ४६८, ५४२-६, ३५
 एतन् ४५९-३९
 एतान् २८९, ६२६-३५, ६
 एतै ६०७-२०
 एव २८७, २९९, ५३५-२४, ९, ३
 एवं २९१, ३७६, ३९३, ३९८, ४०८
 ४१६, ५३७, ५५२-४७, १६,
 ४३, २, १५, ३२, ९, १
 एता ५२४, ६०५-७, ९
 एषा ३२३, ३६२-३९, ७२
 एष ४८७, ६२०-१३, २३
 ऋषि ५६६-४
 कश्चित् ४५९, ६६६-३८, ७२
 कटवस्त्र ६१३-९
 कथं २८९, २९४, ५२७-३९, ४, १७

कर्म ३३३, ३३४, ३७६, ३७९, ४१०,

४१०, ५८२-४८, ५१, ५५-

२०, १७, १८, १६,

कर्म ३६७-६

कर्शयन् ६१२-६

कलेजो ५५३-५

कलेब्यं २९४-३

कवि ४८७-९

क्रोधाद् ३४४-६३

कस्मात् ४४२-३७

कृपया २८६-२८

कृषि ६५४-४४

कार्पण्य २९८-७

कार्य ५७२, ६२७-२०, ९

कालो ५४१-३२

काये ४३६-११

काम ३९२, ४४१, ६०५-३७, २६, १००

कामे ४७७-२०

काम्या ६२५-२

कामात् ३२७-४३

कांक्षः ४०४-१२

काश्य २८६-१७

किरीटि ५३९, ५४४-१७, ४६

कि ४०९, ४८४, ५१२-१६, १, ३३

कृत २९३-२

कुल २९०-४०

की ५८३-२१

क्षिप्र ५१२-३१

क्षेत्र ५६५, ५७७-२, ३४

गत ४१४-२३

गति ५०६-१८

कामो ५९५-१३

गांडोवं २८८-३०

गुरुन् २९४-५

गुणा ५८३-२०

घतु ४७५-१६

घातुर ४०७-१३

चिता ६०५-११

चंचलं ४५७-३४

चेतसा ६५१-५७

जन्म ४०३-९

जातस्य ३१६-२७

जरा ४८१-२९

ज्योति ५७०-१७

ज्यायसी ३६४-१

जितात्म ४४९-१५

ज्ञानेन ४३९-१६

ज्ञान ४४९, ४६७, ५०३, ६३०,

६३३-८, २, १५, १८, १९,

ज्ञेय ४३२, ५६९-३, ११२ •

तद् ४१६, ६२०-३४, २५

तत्त्व ३८५-२८

तत् ४३९, ५६६-१७, ३,

ततः २८५, २८६, ५३८, ५९२-१३,

१४, १४, ४

तच्च ६७०-७७

त्य ४१४-२०

तत्र २८७, ४५१, ४६२, ५३८, ५८१,

६२८-२६, १२, ४३, १३, ६, १६

तं २९३, ४५४-१, २३

त्वं ५३९-१८

तपास्वि ४६३-४६

तथा ५०६-११

तस्य २८५-१२

तस्मात् २८९, ३५८ ३७९, ३९३, ४१९, ४८६, ५४१, ५४३, ६०८,

६२०-३७, ६८, १९, ४१, ४२,

७, ३३, ४४, २४, २४

त्वं ५४२-३८

तम ३००, ५८१, ६५६-१०, ८, ६२

त्याज्यं ६२५-३

तान् ६०६-१९

तानि ३४३-६१

त्रि ६०७, ६१२-२१, २

त्रिमि ४७५-१३

तुल्य ५६१-१९

ते ५०७-२१

तेषां ४७६, ५२५, ५२५, ५५५-१७,

१०, ११, ७

तेजः ६०३-३

त्रै ३२९, ५०७-४५, २०

वष्ट्रा ५३०-२५

वृष्ट्वे ५४६-५१

दिव्य ५३८-११

दिवि ५३८-१२

द्वा ५९६-६

दातव्य ६१५-२०

द्यावा ५३९-२०

दुःखे ३३८-५६

दुःख ६२७-८

दूरे ३३४-४९

देहि ३०५-१३

देही ३१८-३०

देव ६१४-१४

देवान् ३१७-११

५४५-२५

४५७, ५०३-१४, ५

२९९-४३

दुःखो २८६-१८

द्वय ४१५-२८

द्विधा २८४-२५

द्विषां ५४१-३४

द्वृतं ५३०-३६

द्वी ६०३-६

द्वंद्वो ५३०-३८

द्वंद्वो ६०३-४

धर्म २८४-१

ध्या ३४४, ५७४-६२, २४

धूम ३९२, ४९३-३८, २५

धृत्या ६३६-३३

धृष्ट २८४-५

न २८८, ३०४, ३०९, ३६६, ३८५,

४३९, ४३९, ४४०, ५१९, ५४६,

५९२, ६२७, ६४१-३२, १२,

२०, ४, २६, १४, १५, २०,

२, ४८, ३, १०, ४०

न च २९४, ४९८, ५००, ६६४-६,

५, ९, ६९,

न मा ४७५, ४०७-१५, १४

न मे ३८१-२२

न तु ५३७-८

न तत् ५९२-६

नमः ५४०-२४

नमः ५४३-४०

न हि २९९, ३६७, ४२७, ६२७-८,

५, ३८, ११

नष्टो ६६७-७३

ना ३०७, ३५७-१६, ६६

भोगे ३२७-४४
 मत् ५४७-५५
 मत्तः ४६९-७
 मदनु ५३५-१
 मन्मना ५१४-३४
 मन्यसे ५३५-४
 मनुष्य ४६८-३
 मया ४९८, ५००, ५४५-४, १०, ४७
 मय्या ४६७, ५५३-१, २
 मम ५८१-३
 मयि ३८६, ५६९-३०, ०१०
 ममैव ५९२-७
 मच्चित्ता ५२५, ६५१-९, ५८
 मनः ६१४-१६
 मन्मना ६६२-६५
 मय्येव ५५५-८
 महा ५६७-५
 महात्मा ५०३-१३
 महर्षयः १२०-६
 महर्षीणां ५२८-२५
 मा ५४६-४९
 माम् ४८९, ५१२, ५८४-१५, ३२, २६
 मान ५८४-२५
 मात्रा ३०५-१४
 मुक्त ६३६-२६
 मूढ ६१५-१९
 मृत्यु ५२९-३४
 मोघ ५०३-१२
 य ३०९, ६६४-१९, ६८
 यः ३३९, ६०८, ६६४-५७, २३, ६८
 यत् ४३२, ५१०, -५, २७,
 यित्नु ५९४-११

शिवा ३७४, ३७५, ४१६, ६२६-९,
 १३, ३१, ५
 यच्छित्ते ६१२-४
 यज्ञे ६२१-२७
 यच्च ५४३-४२
 यच्चा ५३५-३९
 यत्तु ६१५-११
 यत्तुं ६३४, ६३४-२२, २४
 य एवं ५७४-२३
 यथा ४५४, ४९८, ५१०, ५४१, ५७६,
 ५७६-१९, ६, ३८, २९, ३२, ३३,
 यदकार ४८७-११
 यद्यदा ३८०-२१
 यदा ३३५, ३३९, ४५३, ५७६,
 ५८२, ५९५-५२, ५८, १८,
 ३०, १४, १२
 यत्र ४९२, ४५४, ६७२-२३, २०,
 ७८
 यद्य २८९, ५३०-३८, ४१
 यदि २९१, ३८१-४६, २३
 यः ३३९-५७
 यततो ३४२-६०
 यतेन्द्रिय ४४१-२८
 यथै ४१७-३७
 यदृच्छा ३२०, ४१४-३२, २२
 यज्ज्ञात्वा ४१६-३५
 यदा ४०२, ४४७-७, ४,
 यत्तदग्रे ६३९-३७
 यद्यग्रे ६३९-३९
 यदहं ६५१-५९
 यत्तः ६४६-४६
 यथा ६३५, ६३६, ६३६-३१, ३४, ३५

यस्तु (उप०) ३४३, ३४३-६,
 यस्त्व ३४३, ३४३, ३६७-५,
 यस्तु ३७७-१७
 यस्मान् ५६०-१५
 यस्य ४१४, ६२८-१९, १७
 यं हि ३०६-१५
 यं ४४५, ४५४, ५६-२, २२,
 यतो ४५५-२६
 यस्मात् ५९६-१८
 या ३६१, ६१३-६९, १०
 यावत् ५७७, ५७५-२२, २६
 याम् ३२७, ४२
 यावाद् ३३१-४६
 याञ्जतः ४४०-२४
 यान्ति ५०९-२५
 युधा २८४-६
 युक्तः ४३७-१२
 युक्ता ४५३-१७
 युञ्जन् ४५५-२८
 युञ्जन ४५३-१५
 येषा २८८-३३
 यै ३८७, ३८७, ४०४, ४४०, ४७०,
 ५०८, ५५३, ५५५, ५६१, ६११
 -३१, ३२, ११, २२, १२. २३,
 ३, ६, २०, १
 येषान् ४७९-२८
 योत्स्य २८७-२३
 योग ३३३, ४२८, ४३६-४८, ४१, ७
 यो ४५६, ४५७, ४७७, ५१९, ५९७
 -३०, ३३, २१, ३, १९
 योगी ४५१-१०
 योगिना ४६४-४७
 यो ५६०-१७

दत्त ५०-८
 रजसि ५८२-१५
 रजस् ५८२-१०
 रजो ५८१-७
 राज ४९७-२
 राजन् ६६९-७६
 रागी ६३५-२७
 राग ३४८-६४
 रुद्रा ५२८, ५३९-२३, २२
 रूपं ५४०-२३
 लभन्ते ४४१-२५
 लेलिहसे ५४१-३०
 लोके ३६५-३
 लोभ ५८२-१२
 वक्त्राणि ५४०-२७
 वक्तु ५२७-१६
 व्यवसाया ३२७-४१
 व्यामिश्र ३६४-२
 व्यास ६६९-७५
 वायु ५४२-३९
 विस्तरेण ५२७-१८
 विज्ञान (उप०) ३४३-९
 वासासि ३१६-२२
 विधि ६१४-१३
 विविक्त ६४९-५२
 विद्या ४४०-१८
 विषया ३४०, ६३९-५९, ३८
 विहाय ३६१-७१
 वीत ४०४-१०
 वेदा ३११, ४७९-२१, २६
 वेदेषु ४९३-२८
 वेदाना ५२८-२२
 वृष्णीना ५३०-३७
 बृहत् ५२९-३५

शक्नोति ४४०-२३
 शनै ४५५-२५
 शमो ६४४-४२
 शरीरं ५९२, ६२८, ८, १५
 शुक्ल ४९३-२६
 शुषी ४५१-११
 श्व २८७-२७
 शुभ ५१०-२८
 शौर्यं ६४४-४३
 श्रद्धा ४२७, ६६४-३९, ७१
 श्रद्धया ६१४-१७
 श्रुति ३३५-५३
 श्रेयान् ३९१, ४१६, ६४७-३५, ३३,
 ४७
 श्रेयो ५६०-१२
 श्रोत्र ४१५, ५९२-२६, ९
 स २८६, ३९८, ४७७-१९, ३, २२
 सखेति ५४३-४१
 सक्ताः ३८३-२५
 सत्कार ६१५-१८
 सन्नुष्टः ५६०-१४
 संन्यास ४३१, ४३२, ४३२, ६२५-१,
 २, ६, १
 संकरो २९०-४२
 सदृशं ३८७-३३
 सततं ५०३-१४
 स ५५३-४
 समः ५६०-१८
 समं ४५१, ५७५, ५७६-१३, २७, २८
 सम ५१०, ५८४-२९, २४
 सत्त्व ५८१, ५८१-५, ९
 सत्त्वैर् ५८२-१७

सर्वा ४१५-२७
 सर्वतः ५७०-१३
 सर्वेन्द्रिय ५७०-१४
 संकल्प ४५५-२४
 स्वभाव ६५१-६०
 सर्गा ५२९-३२
 सहस्र ४९०-१७
 सहजं ६४७-४८
 स्वयमेव ५२६-१५
 स्पशान् ४४१-२७
 एवधर्म ३१८-३१
 स्थित ३३८-५४
 सह ३७४-१०
 स्थाने ५४२-३६
 स्वै ६४६-४५
 साल्य ४३२-४
 साधि ४८१-३०
 सिद्धि ६४९-५०
 सीदन्ती २८८-२९
 सुख ६३७, ३२१, ४५४-३६, ३८, २१
 सुदुर्दर्शं ५४७-५२
 सुहृन् ४५०-९
 हतो ३२१-३७
 हन्त ५२७-१९
 हृषीकेशं २८७-२१